HENRI WALD

STRUCTURA LOGICĂ A GÎNDIRII

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

HENRI WALD

STRUCTURA LOGICĂ A GÎNDIRII

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ
BUCUREȘTI — 1962

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

„Pentru a intimida popoarele, ideologii imperialismului încearcă să cultive o filozofie sui-generis a desperării și deznădejdii. Ei țipă isteric: «Mai bine moartea în capitalism decît viața în comunism»".

Congresul al XXII-lea al P.C.U.S., Editura Politică, 1962, p. 18.

Menținerea păcii în întreaga lume, lupta pentru socialism și apărarea rațiunii fac parte integrantă din mișcarea actuală a popoarelor pentru progres social, după cum ațîțarea la război, anticomunismul și iraționalismul fac parte integrantă din lupta burgheziei *împotriva* progresului social. Lupta pentru menținerea păcii, pentru construirea socialismului și rațiune sînt forme conștiente prin care se manifestă legile de dezvoltare a societății contemporane. „Epoca noastră al cărei conținut principal îl constituie trecerea de la capitalism la socialism, inaugurată de Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, este epoca luptei celor două sisteme sociale opuse, epoca revoluțiilor socialiste și a revoluțiilor de eliberare națională, epoca prăbușirii imperialismului, a lichidării sistemului colonial, epoca trecerii pe calea socialismului a noi și noi popoare, epoca triumfului socialismului și comunismului pe scară mondială"[1]. De asemenea rațiunea, pe baza practicii social-istorice din epoca contemporană, este aceea care ne dezvăluie faptul că lupta pentru coexistența pașnică dintre cele două sisteme mondiale opuse

[1] *Declarația consfătuirii reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești* (noiembrie 1960), Editura Politică, București, 1960, pp. 8—9.

ale epocii noastre: capitalismul și socialismul „este o formă a luptei de clasă dintre socialism și capitalism"[2].

O orînduire socială care împiedică tot mai mult folosirea realizărilor științei și tehnicii contemporane în interesul progresului social și care îndreaptă descoperirile geniului uman împotriva omenirii însăși, transformîndu-le în mijloace îngrozitoare ale unui război de exterminare, în profitul unui mănunchi de exploatatori, nu poate fi decît din ce în ce mai ostilă rațiunii.

Este lesne de înțeles de ce „în condițiile actuale, problemele de ideologie capătă o importanță deosebită"[3]. Faptul că disputele ideologice dintre state nu trebuie să se rezolve prin război nu înseamnă nicidecum împăcarea dintre ideologia socialistă și cea burgheză ci, dimpotrivă, presupune intensificarea luptei pentru triumful ideilor socialiste.

Lupta marxism-leninismului împotriva ideologiei burgheze trebuie să fie astăzi cu atît mai intensă cu cît trăsătura distinctivă a filozofiei burgheze contemporane constă în caracterul ei anticomunist.

De cînd sistemul socialist mondial a devenit factorul hotărîtor al dezvoltării societății omenești, filozofii burghezi contestă, cu o înverșunare mereu crescîndă, capacitatea rațiunii de a reflecta legile obiective și de a asigura, astfel, eficacitatea practicii sociale.

Filozofii burgheziei contemporane prezintă din ce în ce mai insistent absurditatea capitalismului ca absurditate a omenirii însăși, invitîndu-ne pe toate căile, la abandonarea rațiunii și la aruncarea într-un „entuziasm fără ziua de mîine"[4].

Întrecerea pașnică între sistemul socialist mondial, care cunoaște tensiunea construirii, și sistemul capitalist mondial, care e în descompunere este și o luptă a încrederii în forțele omului împotriva deznădejdii.

Unei clase sociale, pe care dezvoltarea o înlătură din istorie, progresul îi apare numai ca o prăbușire, relativitatea ca relativism, dialectica rațiunii ca iraționalism și ne-

---

[2] *Ibidem*, p. 37.

[3] *Declarația consfătuirii reprezentanților partidelor comuniste și muncitorești* (noiembrie 1960), p. 65.

[4] Romeo Arbour, *Le bergsonisme dans la littérature française*, în „Rev. int. de philos.", nr. 48, 1959, p. 235.

Scanned with OKEN Scanner

gația ca negativism. Ideologii unei asemenea clase sociale nu mai sînt în stare să înțeleagă pozitivitatea oricărei negații dialectice. Lipsiți de perspectivă, ei nu mai pot să vadă „*da*"-ul din spatele „*nu*"-ului. Burghezia nu mai vede astăzi decît „nu"-ul pe care i-l aruncă în față istoria. Așa se și explică predilecția cu care ideologii burgheziei contemporane speculează – în spiritul relativismului – în jurul geometriilor *ne*euclidiene, al mecanicii *ne*newtoniene, al logicii *ne*aristotelice, al *anti*-materiei, graba cu care îmbrățișează *anti*-teatrul, *anti*-stilul etc. Numai că Lobacevski, Einstein și Frege nu-i desființează pe Euclid, Newton și Aristotel, ci îi depășesc dialectic, iar „anti-materia" nu este nicidecum „non-materie", ci tot o formă de materie, dar contrară, prin proprietățile ei, materiei pe care oamenii s-au obișnuit de milenii s-o numească materie. Pe cînd, anti-teatrul nu este atît o negare a teatrului, cît mai ales un teatru al negativismului. Anti-stilul, la fel.

Roland Barthes, unul dintre teoreticienii non-limbajului, vrea „. . . un stil al absenței care este la rîndul lui, o absență ideală de stil . . ."[5].

În realitate, promotorii anti-stilului visează, într-un stil dorit seducător, la un stil al absurdului, la o vorbire care să ascundă adevărul, la un limbaj care să-i despartă pe oameni unii de alții. Gîndindu-se, plin de nostalgie, la idealul stilistic al intelectualului „pur", Barthes ni-l descrie astfel: „. . . scrierea intelectualului funcționează ca semnul paradoxal al non-limbajului, ea permite societății să trăiască visul unei comunicări fără sistem (fără instituție): a scrie fără să scrii, a comunica gîndirea pură fără ca această comunicare să desfășoare un mesaj parazit . . ."[6]. Ca și cînd ar putea exista vreun gînd fără să fie un gînd despre ceva, ca și cînd gîndurile ar putea fi golite de conținut ca niște borcane. Barthes pare să creadă că limbajul a fost inventat de un om care se plictisea singur . . ., iar funcția de comunicare a căpătat-o limbajul mai tîrziu, după ce un alt om care se plictisea singur, a născocit și . . . societatea. Cu alte vorbe, oamenii s-au deprins să-și păstreze alimentele ca să

---

[5] Vedeți în „Secolul 20", nr. 1, 1961, p. 83.

[6] Roland Barthes, *Ecrivains et écrivants*, în „Arguments" nr. 3, 1960, p. 44.

dea o oarecare întrebuințare coșurilor împletite de cineva, întîmplător, în orele sale libere.

Pentru Barthes „... vorba nu e nici un instrument, nici un vehicul: e o structură... al cărei scop... este de a neutraliza adevărul și falsul...”[7].

Care este limbajul pe care ține morțiș să-l desființeze Barthes începe să se lămurească abia atunci cînd insistă că „limbajul nu e dialectic; dialectica vorbită este doar o făgăduință pioasă...”[8]. Așadar, decît limbajul marxist – care prin marile adevăruri pe care le răspîndește transformă lumea – mai bine un non-limbaj. Non-limbajul anti-stiliștilor este însă un limbaj al nihilismului lingvistic. Neantul este categoria lor preferată. „Decepția noastră – mărturisește François d'Hautefeuille – este aceea, sau regretul nostru este acela, care se exprimă în cuvînte ca *vid, nimic, neant*”[9].

Contradicția dintre interesele *subiective* ale burgheziei imperialiste și legile *obiective* ale societății contemporane, ascuțită astăzi la maximum, obligă pe ideologii reacțiunii să militeze pentru cel mai violent agnosticism.

„Războaiele mondiale – scrie Martin Heidegger – constituie forma preliminară pe care o capătă suprimarea diferenței dintre război și pace, suprimare devenită necesară, de cînd cel ce ființează (L'étant) a fost părăsit departe de orice adevăr al ființării (L'être) și astfel «lumea» a devenit o non-lume *(Unwelt)*”[10].

Martin Heidegger nu vrea să vadă nimic dincolo de „anti-lumea” pe care o reprezintă capitalismul în descompunere.

Pornind de la concepția idealist-subiectivă potrivit căreia „... gîndirea nu are, propriu-zis, obiect și ea se epuizează în *gîndire*”[11], Alphonse de Waelhens pretinde și el că „... ni-

---

[7] *Ibidem*, p. 42.
[8] *Ibidem*.
[9] François d'Hautefeuille, *La critique par Henri Bergson de l'idée du Néant*, în „Rev. de met. et de mor.”, nr. 2, 1959, p. 213.
[10] Martin Heidegger. *Essais et conférences*, N.R.F. Gallimard, 1958, p. 106.
[11] Alphonse de Waelhens, *Identité et différence: Heidegger et Hegel*, în „Rev. int. de philos.”, nr. 52, 1960, p. 229.

meni nu știe dacă descompunerea unui cadavru nu este mai lungă decît viața căreia i-a pus capăt, dacă această descompunere nu va dura tot timpul, nu va «umple» toate timpurile, nu va fi, în sfîrșit, singurul timp al umanității viitoare . . ."[12].

Așadar, o durată fără viitor, o veșnică descompunere, întuneric fără lumină, o imensă umbră, fără relieful care o pricinuiește, iată tabloul apocaliptic pe care îl zugrăvesc ideologii ultimei clase exploatatoare din istorie.

De acord cu Eugène Dupréel care e de părere că „nimic nu este determinat și totul este mereu determinabil"[13], Roger Mehl nu vede în relativitatea adevărului decît momentul negativ al depășirii și o interpretează, în consecință, în spiritul relativismului și scepticismului. „Recunoașterea autorității adevărului implică voința de a nu fi mulțumit de nici un adevăr obținut; în acest sens, faptul însuși că adevărul este considerat ca obținut definitiv îl și falsifică"[14], scrie Roger Mehl. El nu sesizează că relativitatea adevărurilor nu exclude posibilitatea adevărului absolut, ci dimpotrivă, presupune că adevărul absolut este un proces *continuu* la care adevărurile relative participă nemijlocit ca un număr infinit de *discontinuități*. Fiind relativ, un adevăr nu încetează să fie adevărat. Orice adevăr are în el ceva definitiv, de vreme ce participă și el la nesfîrșita formare a adevărului absolut.

Încercînd să combată marxismul, J. Vernay crede că „. . . dacă absolutul este așezat în vîrful unei totalități de mediații, el nu mai este absolutul, ci un relativ suprem . . . absolutul exclude orice relație"[15]. Însă absolutul nu este în adevăr, nimic altceva decît „relativul suprem". Pe Vernay ca pe toți metafizicienii, îl scandalizează faptul că absolutul rezultă din acumularea contrariului său: relativul. Un adevăr este cu atît mai stabil cu cît însușirea sau raportul pe care îl oglindește este mai general. *Definitive* nu sînt decît adevărurile relative care oglindesc cele mai generale însușiri sau raporturi din realitatea materială. Fiind de *maximă*

---

[12] *Ibidem*, p. 237.

[13] Apud Roger Mehl, *De l'autorité des valeurs*, P.U.F., 1957, p. 191.

[14] *Ibidem*.

[15] J. Vernay, *Notes sur l'idée d'absolu*, în „Rev. de met. et de mor.", nr. 1—2, 1961, p. 90.

generalitate, din punctul de vedere al sferei, ele reprezintă un *minimum de adevăr*, din punctul de vedere al conținutului și sînt, de fapt, condițiile oricărui alt adevăr relativ. Categoriile și legile filozofiei marxiste se află în această situație. Fiind definitive, ele nu sînt însă adevăruri absolute, ci tot relative. Absolutul e asimptotic și n-are plural.

Așadar, problema nu se pune: *Ori adevăr relativ, ori adevăr definitiv*, deoarece fiecare adevăr are o latură vremelnică, supusă negării și una definitivă, cu care participă la eterna construire a adevărului absolut. Altfel nu e adevăr.

Ignorînd unitatea dialectică dintre adevărurile relative și adevărul absolut, Roger Mehl nu cunoaște în problema adevărului decît cele două poziții metafizice clasice: dogmatismul și scepticismul. Este firesc deci ca în fața acestor „nu"-uri filozofia burgheză să opteze pentru scepticism. „Se ajunge acolo – scrie el – ca progresismul să fie reacționar și ca un anumit scepticism să fie mai favorabil cercetării adevărului decît o ideologie a progresului. Există un dogmatism determinist mai puțin fecund decît un sănătos probabilism"[16]. Unghiul de vedere al unei clase pe care istoria o neagă nu poate fi decît negativist. Ideologii unei asemenea clase identifică ceea ce se deosebește și deosebesc ceea ce este identic. Martin Heidegger identifică pacea și războiul, A. de Waelhens identifică descompunerea capitalismului cu descompunerea întregii omeniri, Roger Mehl desparte adevărul definitiv de cel relativ și identifică progresismul cu reacționarismul etc.

Nu e greu de înțeles că, în epoca celei mai radicale revoluții din istorie, categoriile de mișcare, schimbare, dezvoltare, devenire, proces, durată, timp ajung să fie cele mai discutate. Însă ideologii unei clase căreia mișcarea îi smulge privilegiile nu mai pot înțelege decît funcția negatoare a timpului. Pentru ei, timpul rămîne numai un „tată care își mănîncă plozii", un călău care execută sentința de condamnare la moarte a tot ce e viu, pronunțată o dată pentru totdeauna de fatalitate. De aceea, mulți filozofi burghezi contemporani, reprezentînd o clasă socială al cărei prezent este pe sfîrșite, disprețuiesc timpul, prosternîndu-se la picioarele „Eternității", ca neotomiștii și fe-

[16] J. Vernay, *op. cit.*, p. 191.

nomenologii, sau se azvîrlă disperați în „Neant", ca existențialiștii. „. . . Dincolo de moartea individuală sau colectivă a umanității nu vom mai trăi în spațiu, ci într-un timp pozitiv care este forma eternității"[17], se mîngîie F. Commeau. Neotomiștii ne asigură că după ce vom fi mîntuiți de blestemul de a fi consumați de timpul negativ hărăzit păcătoșilor, ne așteaptă liniștea eternă a unui timp pozitiv.

Bergson disprețuise și el timpul negativ al lucrurilor spațiale. Faimoasa „durată pură" de care vorbește el în lucrările sale nu este altceva decît un soi de „timp pozitiv", adică un timp căruia i s-a extirpat latura negativă, un timp fără trecut și viitor, un tată mai cumsecade, care nu se mai hrănește cu proprii săi copii. Bergson ajunge la durata pură, izgonind din cadrul timpului real nu atît *lucrurile* cît mai ales *istoria*. În vreme ce neotomiștii și fenomenologii opun variabilității timpului real încremenirea unei eternități fictive, Bergson „purifică" timpul de tot ceea ce incomodează o clasă socială care are totul de pierdut prin schimbare. „Durata pură" a lui Bergson se apropie astfel de neantul existențialiștilor.

Era firesc ca într-o epocă în care viteza istoriei este considerabil sporită, oamenii să înceapă să-și dea seama de insuficiențele logicii clasice, a logicii „solidelor", logicii care studiază formele de reflectare rațională a lucrurilor în *stabilitate*.

Însă și de data aceasta, filozofii burghezi au sesizat numai negarea logicii aristotelice, nu și afirmarea logicii dialectice. Reducînd întreaga gîndire logică la gîndirea elementară, ei n-au înțeles caracterul *dialectic* al negării logicii elementare și au crezut că se află în fața negării a însăși rațiunii. Deziluzionat de faptul că „de la Copernic a devenit evident că omul nu are importanța cosmică pe care și-o arogase"[18], Raymond Ruyer pretinde și el că „. . . rațiunea umană, cînd încearcă să se aplice lucrurilor umane, nu este decît o semirațiune"[19], străduindu-se, în același timp, să demonstreze, „. . . că noțiunea de *rațiune* dialec-

[17] F. Commeau, *Science et apocalypse*, în „La table ronde", Fevr. 1957, p. 178.

[18] Raymond Ruyer, *Le mythe de la raison dialectique*, în „Rev. de met. et de mor.", nr. 1—2, 1961, p. 9.

[19] *Ibidem*, p. 33.

tică, opozabilă raţiunii pur şi simplu, şi consistentă, definisabilă, utilizabilă ca instrument filozofic, nu este decît un mit filozofic şi uneori un flagel pentru gîndirea contemporană"[20]. Pentru el, salturile calitative din evoluţia naturii şi revoluţiile din istoria omenirii sînt doar nişte catastrofe întîmplătoare, nişte calamităţi care s-ar fi putut evita. Supărat că dialectica marxistă reflectă caracterul dialectic al dezvoltării, R. Ruyer ne cere „să nu transformăm o calamitate în Adevăr filozofic"[21].

Identificînd negarea geocentrismului cu negarea puterii oamenilor asupra cosmosului şi negarea dialectică a raţiunii elementare cu negarea metafizică a ei, R. Ruyer eşuează şi el, în cele din urmă, în iraţionalism.

Aşa a reînceput în zilele noastre căutarea unor mijloace de cunoaştere „mai adecvate" devenirii decît raţiunea. Bergson şi Husserl au propus intuiţia suprarraţională, iar existenţialiştii, trăirea subraţională.

Deoarece, pentru Bergson, esenţa a tot ce există este durata pură, iar raţiunea nu este în stare să cunoască altceva decît „lucrurile" pe care, sub presiunea zilnică a practicii, le decupează *more geometrico* din acest nimic în necontenită mişcare, intuiţia trebuie să se ridice deasupra raţiunii şi să permită, astfel, subiectului să pătrundă prin simpatie în miezul obiectului.

Caracterizînd atmosfera socială în care s-a format bergsonismul, Vittorio Mathieu vede şi el numai pieirea vechiului, fără să întrezărească noul care îi ia locul. „Bergsonismul ca stare de spirit – scrie el – aparţine trecutului. El este produsul unei epoci în care contururile se topesc, în care liniile bine fixate se dizolvă, şi în care «lucrurile» fac loc unei vibraţii schimbătoare şi continue a sensibilităţii. Este epoca vaporozităţii"[22]. El nu opune vechiului ceva nou, ci ceva şi mai vechi, cînd regretă „. . . vremea în care inteligenţa nu era de loc abstractă şi poseda cu totul natural profunzimea"[23]. Mathieu îl laudă pe Bergson că a în-

---

[20] *Ibidem*, p. 1.
[21] *Ibidem*, p. 34.
[22] Vittorio Mathieu, *Bergson technicien*, în „Rev. int. de philos.", nr. 48, 1959, p. 173.
[23] *Ibidem*, p. 186.

Scanned with OKEN Scanner

cercat să se apropie de vaporozitatea realului printr-un mijloc tot atît de vaporos. „Vaporozitatea a fost totdeauna obiect, însă niciodată forma de investigație a ei"[24], scrie el comentînd situația în filozofie pînă la Bergson. Și după părerea lui Mathieu „. . . . contradicția este mijlocul conceptual cel mai precis pentru a ne constrînge să evadăm din planul conceptelor cu ajutorul conceptelor înseși"[25]. El nici nu „bănuiește" că există contradicții conceptuale care nu numai că nu-l scot pe om din planul conceptelor, dar îi permit să reflecte riguros conceptual însăși devenirea. Pentru el problema se pune așa: ori logica tradițională ori iraționalismul. Logicienii burghezi, rămînînd cu totul străini de logica dialectică marxistă, sînt de părere că logica aristotelică „. . . . strînge și mutilează intelectul"[26] și caută în zadar o logică nouă, care „. . . . trebuie să fie, de acum înainte, știința primă a dinamismelor contradictorii ale oricărei experiențe"[27], iar existențialiștii propun spaima ca cel mai propriu mijloc de cunoaștere a lumii.

Scandalizați de contradicțiile reale descoperite de știința din ultimele decenii, logicienii burghezi întocmesc o logică a complementarității, menită să ocolească nu să oglindească faptul că lucrurile însele sînt prin esența lor contradictorii.

Confundînd contradicțiile logice, care oglindesc contradicțiile reale, cu contradicțiile condamnate de logică, logicienii idealiști contemporani învinovățesc gîndirea de aceste contradicții logice valabile și încearcă să „scape" de ele prin juxtapunerea complementară a două criterii opuse — convențional stabilite — de organizare a experiențelor, socotite strict senzoriale. Ei se mulțumesc să constate, de pildă, că microobiectul se comportă sub un anumit raport ca un corpuscul, iar sub un alt raport, ca o undă. Reducînd dialectica contrariilor *în constituire* la contrastul din-

---

[24] *Ibidem*, p. 174.
[25] *Ibidem*, p. 185.
[26] Stéphane Lupasco, *Logique et contradiction*, P.U.F., 1947, p. XVII.
[27] *Ibidem*, p. 231. Noua logică ar avea misiunea să înțeleagă „. . . . ireductibilul non-identității, complementaritatea contradictorie a diversității sau a iraționalității construirii sale logice". (*Ibidem*, p. 224).

Scanned with OKEN Scanner

tre contrariile *constituite*, complementariștii încearcă în zadar să înțeleagă dialectica naturii cu ajutorul unei logici metafizice. Unitatea dialectică a contrariilor rămîne, astfel, ascunsă, în loc să fie dezvăluită.

De la relativismul ontologic, gnoseologic și logic pînă la Neantul existențialiștilor nu e un drum greu de parcurs. Deoarece pentru existențialiști oamenii nu mai sînt altceva decît niște vremelnice iritații ale neantului, doar *spaima* mai e în stare să-i pună în contact cu propria lor esență.

„Însăși ideea «Logicii» se *dizolvă* în vîrtejul unei interogări mai originale"[28], decide Martin Heidegger. Nu formele logice, ci trăirea afectivă ne lămurește asupra nimicniciei noastre.

„Faptul că spaima dezvăluie Neantul – notează Heidegger – omul însuși îl confirmă atunci cînd spaima a cedat. Cu pătrunzătoarea privire de care este în stare amintirea foarte proaspătă, sîntem siliți să spunem: ce-ul în fața căruia și din pricina căruia ne înspăimîntaserăm nu era «realmente» nimic. De fapt: Neantul însuși – ca atare – fusese acolo"[29]. Neantul nu poate fi obiect al rațiunii. Gîndirea nu poate gîndi negativitatea decît în unitatea ei dialectică, contradictorie, cu pozitivitatea. De fapt, neantul nu poate fi nici obiect al spaimei. Ideea de neant este, mai degrabă, *produsul* spaimei.

Pe Martin Heidegger îl impresionează, firește, numai elementul negativ din cadrul unității dialectice reale dintre existență și non-existență. Burghezia contemporană pierde orice sensibilitate față de momentul pozitiv al dezvoltării. Partea constructivă a revoluției îi este cu totul inaccesibilă. „Oare – se întreabă el – nu există Neantul decît pentru că există «nu»-ul, adică negația? Sau dimpotrivă? Nu există negația și «nu»-ul decît pentru că există Neantul? Iată ce nu s-a hotărît și ce nici măcar nu s-a ridicat vreodată la înălțimea unei probleme explicite. Noi afirmăm aici: Neantul este originar, anterior «nu»-ului și negației"[30].

De fapt, realitatea negării s-a ridicat nu numai la înăl-

---

[28] Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la metaphysique?*, Gallimard, 1938, p. 37.
[29] *Ibidem*, p. 32.
[30] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 27.

ţimea unei *probleme* explicite, dar şi la înălţimea superioară a unei *soluţii* explicite. Materialismul dialectic a explicat de mult primordialitatea unităţii dialectice dintre pozitiv şi negativ în procesele reale faţă de afirmaţia şi negaţia din gîndirea logică. Însă spaima pe care o trăieşte burghezia contemporană în faţa revoluţiei socialiste îl determină pe Heidegger să izoleze, în mod metafizic momentul negativ de cel pozitiv din dezvoltarea realităţii şi să ipostazieze negarea sub forma Neantului.

Pînă şi atît de obişnuita tendinţă a fiecăruia dintre noi de a evita în societate tăcerile este socotită de către Heidegger ca o manifestare a groazei pe care o simt oamenii cînd se apropie de Neant. „Spaima ne taie vorba . . ."[31], spune el, felicitînd spaima pentru faptul că este în stare să dea la o parte limbajul care ne ascunde Neantul. Neantul este, după el, un soi de fulger, de care nu ne putem da seama „decît dacă intrăm în zbuciumul fiinţării *(de l'être)*"[32]. Heidegger este însă deosebit de indignat că oamenii caută calmul raţiunii şi nu clocotul spaimei. „Dar astăzi – notează el cu nostalgie – totul o indică, se caută numai să se îndepărteze zbuciumul. Cu toate mijloacele posibile, se organizează un tir împotriva zbuciumului, pentru ca el să nu ne deranjeze liniştea. Dar aceasta nu e liniştea. Ea nu este decît o apatie, şi încă apatia spaimei în faţa gîndirii"[33].

Liniştea autentică, după existenţialişti, nu se obţine, după cum cred oamenii simpli, prin retragerea spaimei din faţa gîndirii, ci, dimpotrivă, prin copleşirea gîndirii şi limbajului de către spaimă.

Nu era posibil ca atacurile iraţionaliştilor împotriva gîndirii să nu fie întovărăşite de atacurile împotriva limbajului. De faptul că gîndirea există numai în şi prin limbaj au fost obligaţi să ţină seama şi cei care au contestat unitatea dialectică dintre limbă şi gîndire. „Lucrurile gîndirii – scrie Heidegger – sînt foarte particulare. Vorba gînditorilor n-are autoritate. Această vorbă nu cunoaşte autori, aşa cum sînt scriitorii. Vorba gîndirii e săracă în

---

[31] *Ibidem*, p. 32.
[32] I d e m, *Essais et conférences*, p. 278.
[33] *Ibidem*.

imagini și fără atracții. Ea se întemeiază pe dezmeticirea care duce la ceea ce spune ea"[34]. Din oroare de luciditate, Heidegger consideră dezmeticirea din spaimă un adînc și condamnabil regres al conștiinței.

Filozofilor burgheziei contemporane progresul le apare ca regres, superioritatea ca inferioritate, meritul ca defect. „Vorba gînditorilor" nu cunoaște autori, deoarece exprimă forme logice, care, oglindind esența lucrurilor și raporturilor esențiale dintre ele, sînt universal-umane. Formele logice nu sînt creația unor oameni de geniu, ci a geniului uman, cu prilejul practicii social-istorice. „Vorba gîndirii" este „săracă" și „neatractivă", deoarece formele logice pe care le exprimă reflectă numai generalul, care, spre deosebire de individual, nu este emoționant, ci doar inteligibil. Numai o clasă socială pentru care neantul „este adevăratul temei al *mulțumirii* sale"[35] se mai poate îndoi de superioritatea raționalului față de senzorial, de progresul pe care îl reprezintă omul față de fiară, de meritele pe care le are logicul în practica socială. Numai o clasă incapabilă să-și schimbe soarta poate să considere limba primitivilor superioară limbii științifice. „Știința nu gîndește . . ."[36], ne avertizează Heidegger. După el, numai poezia gîndește cu adevărat. Dar Heidegger nu se gîndește la poezia care presupune gîndirea și limba oamenilor evoluați, la poezia care sensibilizează artistic un înalt conținut de idei, ci la limba spontan colorată a primitivilor, care n-au depășit încă primele trepte ale abstractizării și generalizării. Există o deosebire calitativă între faptele individuale, în care generalul este diluat, înecat în însușiri individuale nesemnificative, și încă nerecoltat de gîndire, și operele de artă care individualizează un general cunoscut și deci concentrat. Heidegger vede răsturnat raportul ierarhic dintre aceste două existențe individuale. „În consecință – scrie el – niciodată poezia nu primește limbajul ca pe o materie de lucrat și care i-ar fi dată mai dinainte, ci, dimpotrivă, poezia este aceea care începe prin a face posibil limbajul. Poezia este

---

[34] *Ibidem.*

[35] Henri Birault, *Heidegger et la pensée de la finitude*, în „Rev. int. de philos.", nr. 52, 1960, p. 150.

[36] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 157.

limbajul primitiv al unui popor"[37]. Limbajul științific ar fi, astfel, o poezie degenerată. Trebuie neapărat să ne întoarcem la prospețimea limbajului primitiv, la „poezia [care] se întemeiază pe amintirea gînditoare"[38]. Ca pentru orice entuziast fără ziua de mîine și pentru Heidegger epoca de aur a omenirii a rămas în trecutul cel mai îndepărtat.

Evlavioșii cred chiar că limbajul este un păcat tot atît de mare ca și gîndirea. „În acest sens – scrie H. Birault – se poate spune că Absolutul nu este pe deplin absolut decît dacă este inefabil... Astfel, discursul este adevăratul început al ateismului. Față de bătrînul Absolut, de fapt, orice cuvînt este o blasfemie și a vorbi înseamnă totdeauna a vorbi împotriva lui Dumnezeu"[39]. Gînditorii catolici insistă în mod deosebit asupra faptului că limbajul face parte integrantă din păcatul originar. „Fără păcat, creștinismul este încă un teism, ateismul este încă păgînism și umanismul este încă înecat în naturalism"[40]. Oamenii trebuie urgent reduși la tăcere și dezobișnuiți, astfel, să gîndească. Prin compensație, „führer"-ilor le permite Dumnezeu chiar să zbiere!...

În concepția existențialiștilor „atei"[41], limbajul păcătuiește nu față de Dumnezeu – ființa absolutizată – ci față de Neant – neființa absolutizată. Limbajul ascunde faptul că viața omenească este un drum fără sens care leagă două evenimente absurde: nașterea și moartea. Limbajul camuflează „uniformitatea completă a tuturor lucrurilor [care] face să reiasă non-sensul unei acțiuni umane socotite ca absolute"[42].

Romeo Arbour reproșează limbajului că exprimă cunoștințele noastre despre esența lucrurilor și legile lor de dezvoltare, *aceleași pentru toți oamenii*. „Limbajul – scrie el –

---

[37] I d e m, *Qu'est-ce que la metaphysique?*, p. 246.
[38] M a r t i n H e i d e g g e r, *Essais...*, pp. 161—162.
[39] H. B i r a u l t, *op. cit.*, p. 140.
[40] *Ibidem*, p. 151.
[41] Henri Birault ne informează, cu „o probitate științifică" de invidiat, că „de la Hegel, ateismul nu s-a mai ridicat niciodată la un nivel metafizic și ontologic. În zilele noastre, Heidegger este primul care a întreprins o filozofie atee completă" (*op. cit.* p. 136). De Marx n-a auzit încă, în 1960!
[42] M a r t i n H e i d e g g e r, *op. cit.*, p. 115.

numește ideile și sentimentele prin aceleași cuvinte la toți oamenii. Rămînem astfel la suprafață. Aceste cuvinte nu pot deci să exprime o realitate în ceea ce are ea individual"[43]. De fapt, tocmai cuvintele sînt acelea care dau oamenilor posibilitatea să pătrundă dincolo de suprafața lucrurilor, pînă la esența și legile lor. Fără cuvinte nu există nici abstractizare, nici generalizare, nici gîndire, nici practică socială. Fără limbaj, antropoidul nu se poate transforma în om. Fără limbaj, omul degenerează în antropoid. Iată lozinca iraționaliștilor contemporani: „Înapoi la animalitate!".

În adevăr, „. . . gîndirea și cuvîntul arată generalul"[44], subliniază Lenin. Individualul este obiectul sensibilității. Cuvintele nu pot exprima individualul, dar, mînuite de un artist, pot individualiza generalul prin imaginile emoționante pe care le trezesc în sufletul cititorului sau ascultătorului.

Că lupta actuală a ideologilor burghezi împotriva rațiunii și limbajului are ca țintă ascunderea sensului în care progresează istoria și compromiterea oricărei intervenții conștiente în mersul lucrurilor apare limpede și din insistența cu care sînt invitați intelectualii să se dezintereseze de viața practică. Din bergsonism, pe care îl socotește o stare de spirit ce aparține trecutului, R. Arbour nu uită să rețină totuși cerința „. . . ca scriitorul să se dezintereseze . . . de prezent, să se distreze, pentru ca să fie mai atent la viață"[45].

Obligați de uriașele succese ale tehnicii mondiale să țină seama de știință și practică, gînditorii burgheziei contemporane încearcă să minimalizeze importanța puterii oamenilor asupra naturii și să îndrepte atenția înspre „spaimele personale ale individului azvîrlit în lume". „Omul secolului al douăzecilea este omul căruia puterea crescută și izbînzile nu fac decît să-i agraveze sărăcia interioa-

---

[43] R. Arbour, *op. cit.*, p. 227.

[44] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 248.

[45] R. Arbour, *op. cit.*, p. 225.

ră"[46], ne atrage „serios" atenția Jean Paumen. Ca și cînd bogăția interioară este direct proporțională cu sărăcia exterioară!... Așadar, faimoasa promisiune biblică laicizată: cei mai săraci materialmente vor fi cei mai bogați sufletește!... Fiecare om să se îngrijească de sărăcia sa *sufletească* și să nu rîvnească la bogăția *materială* a „altuia". E clar! Magnații sînt de compătimit, nu de răsturnat, iar lupta de clasă este un non-sens. Are dreptate Maurice Blanchot cînd afirmă că: „*lipsa de măsură* ar fi deci ultimul cuvînt al filozofiei gata să tacă, dar încăpățînîndu-se să ne mai spună: lipsa de măsură este măsura oricărei înțelepciuni filozofice"[47]. Numai că cele spuse de el sînt ultimul cuvînt nu al filozofiei, ci al *filozofiei burgheze.*

* * *

Rațiunea a fost dintotdeauna de partea popoarelor, a claselor muncitoare, a făuritorilor nemijlociți ai istoriei. Ea s-a format în procesul muncii. Munca este cauza rațiunii iar rațiunea este condiție a muncii. Prin intermediul practicii sociale, cele mai generale legi ale realității, ale naturii și ale societății s-au imprimat în mintea oamenilor sub forma legilor logice ale rațiunii. A fi rațional înseamnă deci a acționa conform dezvoltării necesare a lucrurilor. A te comporta în mod rațional înseamnă a acționa în sensul în care se dezvoltă istoria însăși.

Legile logice ale rațiunii nu sînt creația unui om genial, ci a geniului uman, a singurelor ființe în stare să transforme conștient mediul înconjurător. Nu Aristotel le-a născocit. El a început să le descopere. În știință, creație înseamnă *descoperire,* nu născocire. Invențiile nu pot face decît să realizeze legi obiective descoperite.

Originalitatea omului de știință constă în faptul că a descoperit încă o lege obiectivă necunoscută pînă la el. Originalitatea în știință și în filozofia concepută științific nu se reduce la faptul că ai spus altceva sau altfel decît

---

[46] Jean Paumen, *Heidegger et le thème nietzschéen de la mort de Dieu,* în „Rev. int. de philos.", nr. 52, 1960, p. 241.

[47] Maurice Blanchot, *La fin de la philosophie,* în „N.R.F.", nr. 80, 1950, p. 298.

au spus predecesorii, ci rezidă în faptul că ai sporit cunoașterea lumii de către oameni.

Scindarea societății în clase antagoniste a despărțit pentru multe veacuri munca manuală de cea intelectuală și logica – știința formelor și legilor raționale – de rațiunea celor exploatați, siliți să realizeze ideile exploatatorilor. Exploatatorii i-au jefuit pe exploatați nu numai de bunurile materiale, dar și de valorile culturale.Ei s-au zbătut necontenit să zădărnicească restabilirea contactului firesc dintre munca fizică și cea științifică. Ei se zbat și astăzi, cu o înverșunare încă și mai cumplită, de a împiedica pe cei ce muncesc să devină conștienți de puterea și finalitatea luptei lor. N-au decis ei, încă de la bun început, că în „împărăția cerurilor" sînt admiși numai „cei săraci cu duhul"? Pentru ideologii unor clase sociale pe care istoria le înlătură, cunoașterea este cel mai grav păcat, deoarece primejduiește privilegii al căror temei obiectiv a secat.

De cîte ori o clasă socială exploatatoare a pornit spre cucerirea puterii politice, rațiunea a fost ridicată în slavă, ba chiar divinizată. Chiar interesele unei clase sociale exploatatoare *în ascensiune* sînt raționale, deoarece coincid, parțial și vremelnic, cu mersul istoriei și prin aceasta coincid, parțial și vremelnic, și cu interesele maselor muncitoare. Rațiunea a fost întotdeauna aliatul forțelor progresiste. Tot ce se dezvoltă în virtutea legilor obiective este rațional. De îndată ce o clasă socială exploatatoare începe să decadă, exponenții ei ideologici formulează din ce în ce mai multe îndoieli cu privire la valabilitatea rațiunii. Deoarece conflictul dintre privilegiile de clasă ale burgheziei contemporane și dezvoltarea necesară a societății a atins astăzi punctul cel mai înalt – descoperirile geniului omenesc îndreptate împotriva omenirii – scepticismul s-a transformat în iraționalism. Numai absurdităţile mai pot apăra o societate care a generat o asemenea absurditate. Fiind o clasă exploatatoare prin a cărei răsturnare este răsturnată însăși exploatarea, burghezia din zilele noastre luptă împotriva lucidității cu o înverșunare care sporește mereu. Chiar și „raționaliștii" burghezi contemporani sînt, în fond, iraționaliști, deoarece contestă rațiunii capacitatea de a oglindi esența și legile lucrurilor, obligînd-o să se

mărginească la organizarea convenţională a experienţei omeneşti. „Limbajul – scrie L. Rougier – tinde să *reifice* toate lucrurile. Limbajul stabilizează ceea ce e dinamic, spaţializează ceea ce e durată pură, debitează în stări statice ceea ce e devenire"[48].

Revoluţia socialistă, chemînd masele la construirea conştientă a viitorului lor, acordă o deosebită importanţă sarcinii de educare a oamenilor muncii în spiritul încrederii nelimitate în puterea raţunii. Revoluţia socialistă redă celor ce muncesc nu numai bunurile materiale, jefuite de exploatatorii din toate timpurile, ci şi pe cele spirituale, de care exploataţii au fost ţinuţi cu grijă departe.

Este oare întîmplător că toată lumea vorbeşte astăzi de construirea socialismului, dar nimeni n-a vorbit vreodată de construirea sclavagismului, a feudalismului sau a capitalismului? Numai socialismul se construieşte conştient. Celelalte orînduiri sociale s-au dezvoltat spontan. Socialismul se construieşte ştiinţific. Constructorii socialismului sînt oameni întregi, care au restabilit unitatea dintre teorie şi practică, dintre ştiinţă şi muncă. Constructorii socialismului nu sînt nişte „unelte cu glas" în mîna unor deţinători ai înţelepciunii, nişte fiinţe spontan raţionale, care execută orbeşte comanda reprezentanţilor tereştri ai Providenţei. Constructorii socialismului sînt oameni culţi, înarmaţi cu ştiinţa celor mai generale legi ale lumii şi ale cunoaşterii lumii de către oameni.

„În condiţiile actuale, problemele de ideologie capătă o importanţă deosebită. Faţă de succesele socialismului, clasa exploatatorilor recurge la o influenţare ideologică tot mai activă a maselor, caută să le menţină în captivitatea spirituală a ideologiei burgheze. Comuniştii consideră că sarcina lor constă în a desfăşura o ofensivă hotărîtă pe frontul ideologic, a lupta pentru eliberarea maselor populare din robia spirituală a ideologiei burgheze de toate speţele şi de toate formele, inclusiv de sub influenţa dizolvantă a reformismului, a răspîndi în mase ideile înaintate care asigură progresul social, ideile democratice de libertate, ideologia socialismului ştiinţific"[49].

[48] L. Rougier, *Traité de la connaissance*, Paris, 1955, p. 275.

[49] *Declaraţia consfătuirii reprezentanţilor partidelor comuniste şi muncitoreşti (noiembrie 1960)*, pp. 65—66.

Scanned with OKEN Scanner

Constructorilor socialismului nu le este de ajuns raţiunea spontană. Ei au nevoie şi de ştiinţa raţiunii, de logică. Fără logică, raţiunea este ameninţată la tot pasul de cele mai felurite greşeli. Logica ridică corectitudinea spontană a gîndirii la nivelul calitativ superior al corectitudinii conştiente şi consecvente, ferind, astfel, gîndirea şi practica de nenumărate poticniri şi rătăciri. Logicii îi revine deci, şi ei, un rol important în formarea conştiinţei socialiste.

Scanned with OKEN Scanner

Constructorilor socialismului nu le este de ajuns raţiunea spontană. Ei au nevoie şi de ştiinţa raţiunii, de logică. Fără logică, raţiunea este ameninţată la tot pasul de cele mai felurite greşeli. Logica ridică corectitudinea spontană a gîndirii la nivelul calitativ superior al corectitudinii conştiente şi consecvente, ferind, astfel, gîndirea şi practica de nenumărate poticniri şi rătăciri. Logicii îi revine deci, şi ei, un rol important în formarea conştiinţei socialiste.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL I

MUNCĂ, LIMBAJ, GÎNDIRE

Concepţia materialist-dialectică asupra lumii ne arată cum se mişcă materia şi cum, ajunsă la înălţimea practicii sociale, începe să se autocunoască. Omul este singura fiinţă muncitoare, vorbitoare şi gînditoare. Munca, limbajul şi gîndirea apar şi se dezvoltă împreună, intercondiţionîndu-se reciproc. Munca, limbajul şi gîndirea sînt deci „concrescute", crescute laolaltă, adică participă la acelaşi concret: *omul.*

„Datorită conlucrării dintre mînă, organele vorbirii şi creier nu numai la fiecare individ în parte, dar şi în cadrul societăţii, oamenii au dobîndit capacitatea de a executa operaţii din ce în ce mai complicate, de a-şi fixa scopuri din ce în ce mai înalte şi de a le atinge. Munca însăşi devenea din generaţie în generaţie alta, mai perfecţionată şi mai multilaterală"[1].

Gîndirea este nemijlocit legată de muncă şi limbaj. Atrăgînd atenţia că „. . . în maşină se materializează rezultatele gîndirii umane"[2], P. V. Kopnin subliniază că „. . . oricît ar fi de «inteligente», maşinile vor rămîne numai un mijloc material al activităţii teoretice umane"[3].

Cei care identifică operaţiile *materiale* ale „creierului electronic" cu operaţiile *ideale* ale gîndirii umane uită că

---

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, Editura Politică, Bucureşti, 1959, p. 160.

[2] P. V. Kopnin, *Noţiunea de gîndire şi cibernetica* în „Vopr. filos.", nr. 2, 1961, p. 117 (trad. rom.).

[3] *Ibidem.*

gîndirea umană este un proces *social*, care presupune deopotrivă și munca și limbajul. Însă, în procesul formării și dezvoltării omului, munca este primordială față de limbaj și gîndire, iar limbajul este primordial față de gîndire. Nici o clipă n-a existat muncă fără limbaj și gîndire. Nici limbajul n-a existat vreodată fără gîndire. Dar primordialitatea muncii față de limbaj și a limbajului față de gîndire n-a însemnat niciodată anterioritate în timp, ci determinare înlăuntrul aceleiași unități. Trecerea de la animalitate la umanitate înseamnă trecerea de la adaptarea spontană a animalului la mediu, la transformarea conștientă a mediului de către om. Animalele nu pot transforma mediul lor înconjurător decît în mod spontan, prin simpla lor viețuire. Printr-un sistem mai mult sau mai puțin complex de reflexe condiționate, care oglindesc lucrurile, relațiile și procesele din natură în individualitatea lor, activitatea animalelor nu poate depăși adaptarea. Reflexele asemănătoare ale animalelor față de diferite lucruri ale aceluiași gen sînt nemijlocit determinate de însușirile individuale asemănătoare ale lucrurilor care aparțin aceluiași gen. Animalele nu pot reflecta ceea ce nu este accesibil simțurilor. Ele nu pot oglindi decît ceea ce este sensibil. Însă variabilitatea însușirilor individuale și a reflexelor, prin care le răspunde organismul, nu îngăduie decît adaptarea. Ceea ce este general, esențial și necesar în lucruri rămîne dincolo de limitele pe care le poate atinge reflectarea de care sînt capabile animalele.

Numai omul poate transforma genul unor lucruri, numai el poate făuri noi genuri de lucruri. A munci înseamnă a a schimba însușirile individuale ale unor lucruri de un anumit gen pentru a obține lucruri de un alt gen. Muncă înseamnă trecerea unor lucruri dintr-un gen într-altul, printr-o intervenție directă, sensibilă, materială asupra însușirilor lor individuale. Munca presupune deci atît cunoașterea genului din care fac parte lucrurile ce urmează să fie transformate, cît și a genului din care vor face parte ele după ce vor fi fost transformate. Cunoașterea generalului este, așadar, gnoseologic vorbind, principala consecință și, totodată, principala condiție a muncii.

Numai omul poate munci, deoarece numai el este în stare să identifice genul din care fac parte diferitele lu-

Scanned with OKEN Scanner

cruri. Întrebîndu-se „... care este trăsătura caracteristică ce deosebește ceata maimuțelor de societatea omenească?"[4], F. Engels răspunde: „Munca"[5]. Spre deosebire de animale, „... omul nu intră în raport cu natura numai prin faptul că este și el însuși natură, ci în mod activ, prin muncă și tehnică"[6], notează Antonio Gramsci.

Subliniind că „... în muncă rezidă nemurirea omenirii"[7], Documentele Congresului al XXII-lea al P.C.U.S. precizează că țelul comuniștilor este „... să elibereze pe oameni nu de muncă, ci de exploatarea muncii lor"[8].

Intervenția oamenilor în mersul lucrurilor nu este posibilă fără cunoașterea generalului din lucrurile individuale, adică fără cunoașterea acelor însușiri care, fiind esențiale, aparțin cu necesitate tuturor lucrurilor de același gen, deci fără cunoașterea a ceea ce este relativ constant în lucruri. Oamenii nu se pot apuca de treabă înainte de a stabili în minte ceea ce au de făcut. Or, tocmai *stabilitatea* generalului din lucruri permite *stabilirea* în minte a ceea ce trebuie făcut. Izbutind să reflecte generalul, oamenii au reușit să se dezlipească de individualitatea lucrurilor și să realizeze între ei și natură distanța necesară procesului de muncă. De îndată ce au început să oglindească latura relativ constantă a lucrurilor în veșnică schimbare, oamenii și-au creat posibilitatea să „stea pe gînduri", adică să-și fixeze țelurile, să proiecteze, să-și precizeze intențiile, să-și planifice acțiunile. Munca este în primul rînd, „activitatea îndreptată asupra unui scop"[9], subliniază Marx. Spre deosebire de animale, care sînt tîrîte de mersul necontenit al lucrurilor, oamenii, datorită capacității lor de a reflecta

---

[4] F. Engels, *Rolul muncii în procesul transformării maimuței în om*, în K. Marx — F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ediția a II-a, E.S.P.L.P., București, 1955, p. 85.

[5] *Ibidem.*

[6] Antonio Gramsci, *Oeuvres choisies*, Paris, Ed. Soc., 1959, p. 52.

[7] N. S. Hrușciov, *Raportul de activitate al C.C. al P.C.U.S., prezentat la Congresul al XXII-lea al P.C.U.S.*, Editura Politică, București, 1961, p. 161.

[8] N. S. Hrușciov, *Cu privire la Programul P.C.U.S.*, Editura Politică, București, 1961, p. 113.

[9] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ediția a IV-a, Editura Politică, București, 1960, p. 208.

Scanned with OKEN Scanner

generalul, pot să-şi amîne acţiunea asupra lucrurilor, pentru a o pregăti cît mai temeinic, pentru a-i asigura o eficienţă maximă. Omul este singura fiinţă în stare să spună naturii un „nu" atît de categoric, deoarece este singura fiinţă capabilă să o supună. Fiinţele care n-au decît simţuri sînt sclavele naturii. Stăpîni ai naturii nu pot fi decît fiinţele raţionale.

Spre deosebire de animale, oamenii nu se mulţumesc numai cu ce găsesc în natură. Lenin sublinia că „lumea nu satisface pe om şi omul se hotărăşte să o schimbe prin acţiunea lui"[10].

În procesul muncii, unitatea materială dintre individual şi general a determinat unitatea spirituală dintre senzorial şi raţional. Cunoaşterea umană trece, printr-un salt calitativ, de la oglindirea senzorială a individualului la reflectarea superioară, raţională a generalului. Omul se străduieşte să ştie ceea ce este lucrul care îi cade sub simţuri. Altfel nu poate acţiona în cunoştinţă de cauză asupra lui. Saltul calitativ prin care el descoperă esenţa fenomenelor asupra cărora este nevoit să acţioneze este rezultatul unui proces complex, în cursul căruia cunoaşterea străbate dincolo de diferitele însuşiri individuale ale lucrurilor de acelaşi gen şi chiar dincolo de însuşirile lor individuale asemănătoare. Munca este aceea care împinge cunoaşterea pînă la reflectarea esenţialului. Fără dezvăluirea esenţei, oamenii n-ar şti nici ce sînt lucrurile şi nici în ce ar putea fi ele transformate.

Însă la început, încă proaspăt desprinşi din antropoide, oamenii nu au urmărit în mod conştient descoperirea esenţei lucrurilor. Ei au ajuns s-o descopere mai tîrziu, în mod spontan, sub presiunea continuă a practicii sociale.

1. Unealta

Oamenii au reuşit să se distanţeze de aspectul individual al lucrurilor şi să reflecte ceea ce este general în ele, deoarece au plasat între ei şi mediul înconjurător un obiect necunoscut pînă atunci în dezvoltarea materiei: *unealta*. Unealta are o serie de proprietăţi fundamentale care au

[10] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 178.

făcut din ea principala pîrghie a dezvoltării omului. Unealta este un fragment de natură pe care omul l-a desprins din mediul său înconjurător și l-a așezat între el și restul naturii, ca pe o forță în stare să-i sporească puterea asupra naturii, ca pe o punte pe care cunoașterea să poată trece de la oglindirea senzorială a fenomenului la reflectarea rațională a esenței. Spre deosebire de majoritatea obiectelor folositoare pe care oamenii le-au găsit în natură, unealta – produs al omului – este un mijloc de producție și nu bun de consum. Ea este mereu perfectibilă, sporind, cu o viteză crescîndă, puterea oamenilor asupra mediului lor înconjurător. „Așa cum pămîntul este magazia sa primitivă de provizii, tot așa el este arsenalul său primitiv de mijloace de muncă. El îi furnizează, de exemplu, *piatra,* pe care o aruncă, cu care freacă, strivește, taie etc."[11].

Desprinderea, păstrarea, folosirea și perfecționarea uneltelor au fost, din capul locului, operații sociale, care s-au desfășurat în colectiv. „... Nici primul topor de piatră, nici primul coș împletit, nici primul paravan și nici prima mantie de blană n-au fost rodul minții unui singur om. Toate aceste invenții au fost verigile unui lanț făurit prin desăvîrșirea treptată a experienței multor generații de plăsmuitori necunoscuți, toate au fost rodul multor încercări dintre cele mai felurite. Am greși dacă am crede că orice om preistoric era un geniu, înzestrat cu darul de a plămădi prin propriile-i puteri orice lucru trebuincios"[12], ne avertizează Julius E. Lips.

Cu ajutorul *aceleiași* unelte, *diferiți* oameni făceau *diferite* lucruri de *același* gen. Identitatea uneltei a îndreptat gîndirea către identitatea lucrurilor făurite cu ajutorul ei. Identitatea uneltei a mijlocit stabilirea legăturii dintre identitatea lucrurilor și conceptul care o reflectă. „Gîndirea reflexivă începe din momentul în care se săvîrșește, cel puțin în mod ideal, separarea uneltei de act: unealta devine de acum încolo o idee..."[13], scrie Daniel Essertier. Lui Esser-

[11] K. Marx, *op. cit.*, p. 209.
[12] Julius E. Lips, *Obîrșia lucrurilor*, Editura Științifică, București, 1958, p. 165.
[13] D. Essertier, *Les formes inférieures de l'explication*, Paris, Alcan, 1927, p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

tier nu-i este limpede procesul prin care, în muncă, unealta, mereu aceeași, începe să se distingă de diferitele lucruri asupra cărora acționează și prilejuiește, astfel, formarea unei idei care reflectă identitatea acestor diferite lucruri. Precizînd deosebirea calitativă dintre materialitatea uneltelor și logicitatea ideilor, Ath. Joja subliniază că: „... uneltele materiale au permis apariția uneltelor logice"[14]. Însăși identitatea uneltei este determinată de identitatea lucrurilor asupra cărora este menită să acționeze. Unealta nu poate nici să se separe de act și nici să devină o idee. Ea este un obiect a cărui identitate apare în contrast cu diversitatea lucrurilor făurite cu ajutorul ei, indicînd, astfel, identitatea acestora. „Unealtă – scrie André Varagnac – este ideea concretă a unui mecanism; orice utilaj este o școală de logică"[15]. În adevăr, unealta este și concretizarea unei idei, care, oglindind identitatea diferitelor lucruri de același gen, vizează nu numai trecutul și prezentul, ci și viitorul, nu numai posibilitățile realizate, ci și pe cele realizabile și, prin aceasta, orice unealtă concentrează în ea logica transformării unui anumit gen de lucruri.

2. Gîndirea

Faptul că unealta nu este un bun de consum, ci un mijloc de producție perfectibil la nesfîrșit, determină principala trăsătură distinctivă a omului: *intenționalitatea sa.* Numai la nivelul practicii sociale determinismul se manifestă și sub forma superioară a scopurilor. „Știința – subliniază Georges Cogniot – consideră că numai omul își propune scopuri; numai el manifestă o finalitate intențională (fiind, de altfel, determinat el însuși de către condițiile obiective ale existenței sale)"[16].

Intenționalitatea este proprietatea pe care o au ideile,

---

[14] Ath. Joja, *Studii de logică*, Editura Academiei R.P.R., București, 1960, p. 380.

[15] André Varagnac, *L'homme avant l'écriture*, Paris, Colin, 1959, p. 62; „... evoluția tehnicii era pătrunsă de logică, fără de care însăși această evoluție n-ar fi avut loc" *(Ibidem).*

[16] Georges Cogniot, *La religion et la science*, Editions Sociales, 1960, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

oglindind generalul din lucruri, de a indica acțiunile viitoare prin care oamenii pot să transforme posibilul în real. Intenționalitatea este în același timp o *previziune* a viitorului și o *fandare* în viitor. Ideea s-a format de la început ca un *proiect de muncă*. „... Cînd ne gîndim la o mișcare – spune Pavlov – executăm de fapt această mișcare în mod abortiv"[17]. Mai mult decît atît, a gîndi înseamnă a schița deja un gest. Referindu-se la intervalul de timp care există, în activitatea umană, între gîndul despre o faptă și înfăptuirea ei, Pierre Janet scrie: „La un stadiu psihologic superior, un act foarte important se va plasa în acest interval de suspensiune, este vorba de ansamblul actelor intenționale"[18]. Deși îi scapă deosebirea calitativă dintre „inteligența" animalelor și rațiunea umană, Janet își dă seama de legătura intimă dintre gîndire și muncă. Tocmai această legătură este, în fond, vizată de el cînd precizează că „... în acest interval, între reprezentarea actului terminat și adevărata consumare a actului se plasează, la unele ființe puțin mai evoluate decît cele precedente, o nouă acțiune, care mi se pare de ordin intelectual elementar și care poate fi numită actul producției"[19]. Identitatea, invarianța, intenționalitatea și reversibilitatea formelor logice se cristalizează prin repetarea diferitelor acțiuni ireversibile asupra lucrurilor. Așa cum au dovedit experimentele lui Jean Piaget, operațiile ireversibile asupra lucrurilor se transformă, la un moment dat, prin coordonarea socială a acțiunilor, în operații reversibile asupra ideilor[20]. Respingîndu-i tendința de a dizolva gîndirea în limbaj, Paul Guillaume are dreptate cînd afirmă că „... ideea este mai întîi o lege a acțiunii, o atitudine, o metodă; mai tîrziu devine ea lege a limbajului"[21]. Înainte de a deveni legi ale

---

[17] I. P. Pavlov, *Opere alese*, Editura Academiei R.P.R., 1951, vol. II, p. 158.

[18] Pierre Janet, *Les débuts de l'intelligence*, Flammarion, Paris, 1935, p. 194.

[19] *Ibidem*.

[20] Cf. Jean Piaget, *Essai sur les transformations des opérations logiques*, P.U.F., Paris, 1952, p. 212.

[21] Paul Guillaume, *Manuel de psychologie*, P.U.F., 1957, p. 247.

Scanned with OKEN Scanner

corectitudinii gîndirii, cele mai generale raporturi din realitate au fost legi ale practicii. De-a lungul istoriei, practica socială a mijlocit de miliarde de ori contactul dintre gîndire și cele mai generale însușiri și raporturi din realitate. Oamenii au fost nevoiți să *facă*, în mod corect, nenumărate lucruri de același gen pînă au ajuns să reflecte genul și să se poată *gîndi* la el în mod corect.

Dar contactul omului cu natura nu este mijlocit numai de unelte, ci și de raporturile sociale. Practica umană a fost din primul moment socială. De-a lungul mileniilor, oamenii au luptat cu natura în și prin societate. Ei au început să cunoască lumea în și prin practica socială. „Privirea logică pe care omul o aruncă în sfera naturii care-l înconjură nu poate ajunge acolo fără a străbate sfera socialului . . ."[22] arată Ion Banu. Mediul înconjurător nu poate fi privit decît prin intermediul socialului ,deoarece „. . . mediul social este, în raport cu omul, învelișul cel mai apropiat lui . . ."[23].

Or, tocmai munca socială a cerut imperios cunoașterea și transmiterea cunoașterii generalului din lucrurile individuale asupra cărora urma să se exercite practica socială.

3. Limbajul

Senzațiile, percepțiile și reprezentările, pe de o parte, emoțiile, sentimentele și pasiunile, pe de altă parte, oglindind individualitatea vremelnică a lucrurilor, sînt și ele strict personale și trecătoare, netransmisibile, ca atare, și fără importanță hotărîtoare pentru organizarea muncii. Practica socială are nevoie de planuri de muncă stabile și transmisibile. Practica socială a determinat formarea gîndirii. Muncind împreună, oamenii au fost nevoiți să comunice și celorlalți ce au aflat despre esența fenomenelor pe care se străduiau să le transforme[24]. Făurit de oameni în primul

[22] Ion Banu, *Aprecierea critică a momentului socratic . . .* în „Studii clasice", II, 1960, p. 105.

[23] *Ibidem.*

[24] „A vorbi, înseamnă în parte a mima, înseamnă a acționa încă. Limbajul este mai întîi, și el rămîne multă vreme o reproducere prescurtată a actului" (D. Essertier, *op. cit.*, p. 40).

Scanned with OKEN Scanner

rînd ca mijloc de comunicare, indispensabil muncii în colectiv, limbajul participă, totodată, în mod nemijlocit, la însăși formarea ideilor. Prin limbaj, oamenii au devenit în stare să gîndească, adică să folosească și în sinea lor cunoștințele transmise celorlalți. Practica socială a dat oamenilor posibilitatea să reflecte generalul, dar această posibilitate s-a transformat în realitate, deoarece practica socială a determinat și apariția limbajului, fără de care este imposibilă formarea gîndurilor. Deci, muncă, limbaj, gîndire[25].

Oamenii primitivi, folosind același complex sonor articulat, după cum foloseau aceeași unealtă, în toate împrejurările asemănătoare, au început să descopere însușirile generale ale lucrurilor. Paul Lafargue arată cum „... puțin cîte puțin, copilul și omul primitiv transportă numele și ideea privind primele persoane și lucruri pe care le-au cunoscut asupra tuturor persoanelor și lucrurilor care au cu ele asemănări reale sau fictive"[26].

Nu le-a fost de loc ușor oamenilor primitivi să identifice lucrurile din natura înconjurătoare. La început, cînd munca lor se afla mai mult în faza de consum al darurilor naturii, cînd se îndeletniceau mai ales cu culesul, pescuitul și vînătoarea, oamenii primitivi identificau tot ceea ce depășea raza lor de acțiune cu ajutorul unor idei sincretice, care oglindeau global, indistinct, grupuri mari de lucruri, aparținînd unor genuri diferite, dar avînd una sau mai multe însușiri comune, de cele mai dese ori cu totul întîmplătoare. În această fază, oamenii nu disting încă nici societatea de natură și nici pe fiecare individ de colectivitatea din care face parte.

„Oamenii nu ajung decît încet să se deosebească de semenii lor; cele trei pronume personale n-au putut exista decît după nașterea unui plural și ideea unui pronume subiect a fost ultima care s-a format. Verbul se pare că a

---

[25] „... Capul cel mai abstract nu poate gîndi fără să se servească de cuvinte, fără să-și vorbească mental, dacă nu chiar verbal, asemenea copiilor și multor adulți care murmură ceea ce gîndesc" (Paul Lafargue, *Le déterminisme économique de Karl Marx*, Paris, 1909, p. 79).

[26] *Ibidem*, p. 86.

fost la început puțin deosebit de genetiv"[27], scria A. H. Sayce. De altfel, el este de părere că verbul se formează ultimul. „În limbile polineziene, verbul n-a ajuns niciodată să se formeze"[28], notează el. În adevăr, oamenilor le-a trebuit multă vreme pînă să distingă *însușirile* obiectelor de *obiectele* care au aceste însușiri, *acțiunea* obiectelor de *obiectele* care acționează, *relațiile dintre obiecte* de *obiectele* care se află în aceste relații. De aceea le-a trebuit tot atîta vreme pînă să identifice lucrurile în mod autentic, pe baza descoperirii genului din care fac parte. Mulți cercetători confundînd ideile sincretice cu cele abstracte, îi laudă pe primitivi pentru o capacitate de abstractizare și generalizare pe care n-au avut-o. „O altă dovadă că forța abstractivă și generalizatoare se găsește în dialectele acestor triburi este că ele formează cuvinte cu ajutorul unei rădăcini evocînd un aspect foarte general al diverselor obiecte desemnate de către aceste cuvinte. Astfel, în limba tribului Pitta-Pitta, rădăcina *pi* se regăsește în cuvinte desemnînd ființe sau lucruri care se mișcă în aer: pasăre (în general), șoim, fulger, bumerang, lună, stea"[29]. „*Pi*" exprimă însă o idee sincretică[30].

Cîtă vreme practica socială se desfășoară la un nivel scăzut, uneltele fiind încă rudimentare, nu apare nici interesul față de însușirile generale ale lucrurilor. Ideile rămîn încă strîns legate de sensibilitate. Limbajul primitivilor este deosebit de concret. El este mai curînd o descriere întovărășită de cele mai multe ori de gesturi. Primitivul numește diferit obiecte de același gen, ori de cîte ori îl izbește o altă însușire a obiectului. Drumul pe care a mers gîndirea de la ideile sincretice la cele generale a străbătut imensa pădure de idei particulare. Gîndirea a ajuns să dezvăluie însușirile generale ale tuturor lucrurilor de același gen, pornind de la constatarea însușirilor constante ale fiecărui lucru în parte. Primitivii sînt

[27] A. H. Sayce, *Principes de philologie comparée*, Paris, 1884, p. 213

[28] *Ibidem.*

[29] Olivier Leroy, *La raison primitive*, Alençon, 1957, p. 105.

[30] Spre deosebire de o idee generală, ideea sincretică nu oglindește însușiri generale și esențiale, ci însușiri comune, uneori întîmplătoare, care aparțin unui grup de lucruri de diferite genuri.

Scanned with OKEN Scanner

mult mai atenți la individual decît la general. Unii au cuvinte diferite pentru aceeași culoare ori de cîte ori se află în fața unor obiecte diferite care au aceeași culoare. Într-o asemenea limbă, cuvîntul care înseamnă „cenușiul calului" nu seamănă de loc cu cuvîntul care înseamnă „cenușiul rațeî". Alții au cîte un cuvînt pentru fiecare varietate de salcîm, dar le lipsește cuvîntul „arbore".

M. O. Kosven ne informează că „... în limba eschimoșilor există aproape douăzeci de cuvinte pentru definirea gheții și a feluritelor ei stări de formare și topire; la triburile agricole ale indienilor nord-americani, la care cultivarea porumbului avea o mare însemnătate economică, existau vreo zece cuvinte care definesc această plantă în diferite perioade de creștere"[31]. „În limba maori de exemplu există, 44 de nume pentru diferite tipuri de coșuri împletite"[32].

Îngustimea orizontului de muncă din acele îndepărtate vremuri, cînd oamenii abia se dezlipiseră de individualitatea lucrurilor, a determinat caracterul plastic și metaforic al primelor cuvinte. Paul Lafargue este îndreptățit să afirme că „... metafora este una din principalele căi prin care abstracția pătrunde în capul omului"[33]. Carlyle spunea că „limbajul este tezaurul metaforelor uzate"[34].

Pe măsură ce faza de producție a devenit precumpănitoare față de faza de consum, oamenii trecînd la domesticirea animalelor, la păstorit, la agricultură și meșteșugărie, practica socială a început să cuprindă în sfera ei de acțiune o masă din ce în ce mai mare de lucruri, dînd oamenilor posibilitatea să dezvăluie însușiri din ce în ce mai generale ale lucrurilor și să-și formeze, astfel, idei din ce în ce mai generale. „Semnificația primitivă se pierde repede în semnificații derivate"[35], scrie Elie Reclus. Distanța dintre ideile

[31] M. O. Kosven, *Introducere în istoria culturii primitive*, E.Ș., 1957, p. 122.

[32] *Etnografia continentelor*, Editura Științifică, București, 1959, p. 117.

[33] Paul Lafargue, *op. cit.*, p. 88.

[34] Apud A. H. Sayce, *op. cit.*, p. 265.

[35] Elie Reclus, *Le primitif d'Australie*, Paris, p. 94. André Varagnac subliniază că „... *fabricarea unui lucru destinat fabricării* a deschis o cale cu totul diferită: aceea a operațiilor mecanice guvernate de legi inteligibile" (*op. cit.*, p. 62).

Scanned with OKEN Scanner

extrem de particulare ale primitivului și ideile maximum de generale ale contemporanului măsoară cu cît a sporit puterea oamenilor asupra naturii și societății. În general vorbind, înălțarea spre idei din ce în ce mai generale echivalează cu sporirea puterii oamenilor asupra genurilor de lucruri vizate de acele idei. Este justă părerea lui Paul Guillaume că „... operațiile asupra semnelor echivalează cu operațiile asupra lucrurilor semnificate... semnul este mai maniabil decît lucrul; el e mai puțin supraîncărcat cu amănunte inutile și jenante pentru operație, el permite a o prelungi *indefinit* într-un domeniu *în care imaginația ar fi cu totul incapabilă* să o urmeze"[36]. Pentru practica socială, superioritatea unor idei mai generale asupra unor idei mai puțin generale este incontestabilă. Apelul la concret, lansat de materialismul dialectic, nu se împotrivește ideilor abstracte, ci izolării lor de concret, prin ipostazierea lor și separarea unora de altele.

4. Învelișul magic al gîndirii primitive

Gîndirea primitivilor este încă săracă în idei generale, capacitatea lor teoretică fiind pe măsura celei practice. Cînd întrebările oamenilor primitivi întreceau limitele a ceea ce puteau ei să facă, resimțeau o neputință căreia trebuiau să-i răspundă într-un fel sau altul. Și, deoarece la acel nivel scăzut al gîndirii, explicațiile derivă nemijlocit din relațiile sociale, oamenii au atribuit naturii un suflet pe care-l poți chema în ajutor[37]. „Dispunînd de un bagaj de cunoștințe extrem de sărac, omul primitiv «judecă după chipul și asemănarea sa», atribuind fenomenele naturale acțiunii premeditate a unor forțe conștiente. De aici provine *animismul*. Raportul dintre animism și forțele de producție ale omului primitiv se exprimă prin faptul că sfera

---

[36] P. Guillaume, *op. cit.*, p. 263.

[37] „Cea mai de seamă trăsătură caracteristică a acestor mituri primitive e aceea că ele nu fac nici o deosebire între om și natura ce-l înconjoară. Oamenii, animalele, plantele, corpurile cerești, eroii legendari și zeii: toată lumea vorbește și se poartă așa cum se obișnuiește în acel trib" (Julius E. Lips, *op. cit.*, p. 484).

Scanned with OKEN Scanner

animismului se micșorează direct proporțional cu creșterea puterii omului asupra naturii"[38].

În lupta grea pe care o purta cu natura, omul primitiv s-a aflat de nenumărate ori în situații primejdioase în care a fost nevoit să-și avertizeze semenii sau să-i cheme în ajutor. Așa a ajuns, probabil, în fața unui fenomen deosebit de tulburător pentru el. Există lucruri pe care ți le poți apropia fără să acționezi direct, manual asupra lor: *ceilalți oameni.* Ca să-i aduci lîngă tine, nu trebuie să-i tragi. Ajunge să-i chemi. Ca să-i îndepărtezi, nu trebuie să-i împingi. Ajunge să-i avertizezi. Se poate deci acționa asupra a ceea ce se vede, apelînd la ceea ce nu se vede. Vizibilul poate fi făcut favorabil, dacă este asigurată protecția invizibilului.

Ignorînd legătura dintre însușirile și raporturile de minimă generalitate, pe care izbutiseră să le cunoască, și însușirile și raporturile de mai mare generalitate, care le erau încă inaccesibile, oamenii primitivi au ipostaziat categoriile și legile naturii, plasîndu-le dincolo de natură[39]. Dar, deoarece puterea lor de abstractizare nu le permitea încă nici un fel de „platonism", le-au individualizat într-o serie de totemuri.

Faptul că unitatea contradictorie dintre individual și general – unul din cuplurile categoriale fundamentale ale gîndirii – i-a apărut primitivului ca o unitate între natura vizibilă și „supranaturalul" invizibil nu înseamnă de loc că „a fost nevoite de un mare suflu mistic pentru a împinge dincolo de sensibil și de măsura umană această știință . . . ."[40], după cum crede Abel Rey. Nu înfățișarea mistică în care a apărut pentru prima oară actul specific al rațiunii umane – *distingerea esenței de fenomen* – se cu-

---

[38] G. V. Plehanov, *Scrisori fără adresă*, Editura Cartea Rusă, București, 1957, p. 99.

[39] Pentru mentalitatea magică a primitivilor, invizibilul nu este niciodată „*supra*-natural", ci numai „*extra*-natural", adică insensibil. Vorbind despre populațiile înapoiate, Julius E. Lips remarcă și el că „. . . această lume nevăzută este pentru ele firească și reală, căci, potrivit felului lor de a gîndi, «supra-naturalul» este o realitate concretă" (*op. cit.*, p. 449).

[40] Abel Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933, p. 182.

Scanned with OKEN Scanner

vine să fie aplaudată, ci practica socială care l-a determinat. În ciuda hainei religioase pe care a îmbrăcat-o la început, distingerea vizibilului de invizibil poate fi considerată printre cele mai mari evenimente din istoria gîndirii.

Abel Rey nu este singurul care reduce conținutul rațional al acestui eveniment la înfățișarea mistică pe care a luat-o el la început. Dar, spre deosebire de el, unii aruncă o dată cu îmbrăcămintea mistică a acestui mare succes al gîndirii și conținutul lui rațional. Împotriva tuturor acestora se ridică Henri Wallon cînd scrie: „La primitiv, tentativa de a explica vizibilul prin invizibil nu este un fel de aberație, care l-ar abate de la real și care, invers decît efortul nostru orientat către cunoașterea științifică, l-ar face să prefere naturii supranaturalul. Este condiția indispensabilă a oricărui efort intelectual, dacă scopul său este de a depăși datele experienței doar trăite și de a descoperi, în spatele efectelor, cu care ne amestecăm activitatea noastră proprie, cauzele din care ele rezultă și din care se vor putea scoate procedee pentru a acționa asupra lor altfel decît reacționînd față de ele imediat, numai prin mijloacele senzorio-motorii"[41].

Marx a revenit deseori asupra ideii că sarcina științei este de „. . . a reduce mișcarea vizibilă și pur aparentă la mișcarea intimă și reală . . ."[42]. Să nu ne lăsăm dezorientați de faptul că primul gest științific al omului a fost legat de tehnica ritualelor magice.

Munca a obligat, din capul locului, gîndirea să distingă esența de fenomen, dar gîndirea primitivilor nu a fost în stare s-o facă altfel decît în mod magic. Categoriile fundamentale ale gîndirii – esența și fenomenul, generalul și individualul, necesitatea și hazardul etc. –, precum și formele lor logice: noțiunea, judecata, raționamentul – au luat naștere în nemijlocită legătură cu procedeele magice prin care primitivii se zbăteau să îmblînzească natura. Istoria socială nu a debutat cu încrederea oamenilor în cumsecădenia spontană a naturii, ci, dimpotrivă. Oamenii și-au înce-

[41] Henri Wallon, *De l'acte à la pensée*, Flammarion, Paris, 1942, p. 106.

[42] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea I, E.P.L.P., București, 1953, p. 308.

put istoria nu așteptînd ca natura să le ofere mijloacele de trai, ci smulgîndu-i-le. „Tehnica, munca, organizarea socială – scrie Jean Boulier-Fraissinet – presupun că nu se consideră natura ca o mamă sau ca opera unei Providențe. Însăși religia conține această neîncredere, fie că este vorba de a corija natura în mod magic, fie că este vorba de a se feri de ea în mod mitic, așa încît religia purcede și ea dintr-o origine ireligioasă"[43]. Neputînd stăpîni cele mai multe forțe ale naturii, deoarece nu cunoșteau legile „invizibile" care le guvernau, oamenii din acele timpuri încercau să le cîștige cel puțin simpatia. Ei apelau la ajutorul naturii, tot așa cum apelau, de obicei, la ajutorul tovarășilor lor de muncă. În faza magică a religiei, oamenii conversau cu natura de la egal la egal. Încă nu se rugau de ea. Societatea nu se scindase încă în stăpîni și sclavi. *Ocultul* nu se transformase încă într-un Dumnezeu de temut, ci era o aproximare naivă a determinismului universal, pe care, nefiind în stare să-l prindă în „formule științifice", primitivii încercau să-l atragă de partea lor prin diverse „formule magice". Ocultismul magic nu este numai preistoria religiei, ci și preistoria determinismului științific. „Puterile invizibile ale primitivului sînt evident fără asemănare cu forțele pe care le măsoară fizicianul, dar, în felul lor, ele joacă același rol"[44], subliniază H. Wallon. Magia este metodologia unei societăți slabe în fața naturii, dar încă fără stăpîni. „Către resuscitarea prezenței, către provocarea asistenței puterilor tutelare tind ceremoniile primitive. Acestea sînt tehnici rituale, foarte riguros determinate și care, prin sistematizarea lor, dau categoriei de ocult un fel de coerență logică. Pentru a acționa asupra realului, ele rămîn mai întoarse către social decît către fizic; dar ele servesc ca primă legătură între cele două"[45]. Determinat de caracterul rudimentar al

[43] Jean Boulier-Fraissinet, *Méfiance et pensée rationnelle*, în „La Pensée", nr. 97, 1961, p. 47.

[44] Henri Wallon, *op. cit.*, p. 112; „Cu cît este mai primitivă o cultură, cu atît e mai puternică credința că lucrul și denumirea sa alcătuiesc un tot. Din această credință au luat naștere formula magică și descîntecele" (Julius E. Lips, *op. cit.*, p. 454). Iată presimțirea legăturii *mediate* dintre cuvînt și esența lucrurilor.

[45] Henri Wallon, *op. cit.*, p. 114.

practicii sociale, ocultul nu este altceva decît faza „protoplasmatică" a categoriilor de esență și lege. „Ocultul – scrie mai departe Wallon – este o categorie, sau, mai bine zis, este matricea categoriilor prin intermediul cărora omul s-a străduit, pentru a acționa asupra universului, să-l gîndească, să-l cunoască, socotindu-l deosebit de simplele situații care aparțin experienței imediate și brute, presupunîndu-i o realitate mai profundă decît aparențele momentului, căutînd în el altceva decît simpla ocazie a propriilor sale conduite obișnuite sau improvizate, presupunîndu-i principii de constanță, identificîndu-l cu puteri durabile, cu influențe care trebuie îndurate sau stăpînite, cu rațiuni fără îndoială previzibile"[46]. Cu ajutorul ideii de „ocult", omul a început să-și dea seama de diferența, ba chiar de contradicția dintre esență și fenomen, a început, deci, să raționeze, a început chiar, cu slabele lui puteri, să facă „știință", căci „. . . orice știință ar fi de prisos dacă forma de manifestare și esența lucrurilor ar coincide nemijlocit . . ."[47], spune Marx. Natura îi apărea primitivului ca „. . . un haos pe care ritul îl transformă în ordine"[48].

Pe vremea aceea, practica socială a comunei primitive nu permisese încă izolarea invizibilului de vizibil și a ideilor umane de mediul ambiant. Invizibilul nu devenise încă inabordabil de către oameni. Magia a însemnat o legătură intimă între oameni și natură. Mentalitatea primitivă n-a cunoscut nici o clipă scepticismul, agnosticismul, iraționalismul. Subiectivismul este un produs relativ recent al istoriei cunoașterii. Mult mai tîrziu, după scindarea societății în clase antagoniste, după apariția distanței „ireductibile" dintre stăpîni și sclavi, a devenit posibilă distanțarea invizibilului de vizibil și a ideilor de lucruri. Stăpînii de sclavi au fost aceia care au transformat această posibilitate în realitate, absolutizînd și, în cele din urmă, contopind *Invizibilul* și *Ideea* într-un *Dumnezeu-Jandarm* al bogaților.

„Dumnezeul creator este omul gîndind"[49], spune Paul

---

[46] *Ibidem*, pp. 115—116.

[47] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, E.S.P.L.P., București, 1955, p. 770.

[48] Jean Boulier-Fraissinet, *op. cit.*, p. 47.

[49] Paul Lafargue, *op. cit.*, p. 95.

Lafargue. De fapt, Dumnezeu este *stăpînul* gîndind și ordonînd sclavilor să-i realizeze ideile. Dumnezeu a fost creat după chipul și asemănarea stăpînilor și nu a omului în genere.

Pentru ca omenirea să poată dobîndi puterea ei actuală de dominare asupra naturii a fost necesară mai întîi destrămarea intimității magice dintre ei și natură, făurirea unor mijloace științifice de investigație, corespunzătoare unor forțe de producție calitativ superioare față de forțele de producție ale comunei primitive. „Încrederea în determinismul naturii va renaște, dar din cenușa neîncrederii"[50], conchide Jean Boulier-Fraissinet.

Așa cum între comuna primitivă și societatea comunistă se desfășoară istoria luptelor de clasă pentru progresul social, tot așa, între magie și materialismul dialectic se desfășoară istoria luptei materialismului împotriva idealismului. Dezvoltarea gîndirii începe o dată cu dezlipirea omului de individualitatea lucrurilor, iar istoria filozofiei începe o dată cu problema raportului dintre întreaga existență și cunoașterea umană.

Pentru primitivi, raportul dintre existență și conștiință nu era încă o problemă. Primitivii erau contopiți cu natura. Ei vedeau numai unitatea lor cu natura, nu și caracterul contradictoriu al acestei unități. Referindu-se la mentalitatea primitivă, H. Wallon scrie că între natură și societate „. . . se operează un fel de uniune substanțială prin intermediul analogiilor și legendelor. Structurile proprii lumii umane și lumii fizice le deveneau comune. Făcînd punte între societate și natură, ele pregăteau conceptele"[51].

Caracterul rudimentar al forțelor și relațiilor de producție din comuna primitivă nu îngăduia oamenilor să reflecte explicit unitatea dialectică dintre individual și general. Pentru omul primitiv, încă atît de aproape de natură și de semenii săi, unitatea dintre vizibil și invizibil este cu mult mai reală decît deosebirea lor.

„În conștiința lor – scrie Essertier – lucrurile sînt unite, se evocă unul pe altul; gruparea lor are, într-un anume sens,

---

[50] Jean Boulier-Fraissinet, *op. cit.*, p. 48.
[51] Henri Wallon, *op. cit.*, p. 114.

mai multă *realitate* decît separarea lor . . ."[52]. Este deosebit de semnificativ, pentru rolul determinant pe care îl joacă practica socială în geneza formelor logice, faptul că primitivul manifestă un interes mult mai mare pentru diferențele dintre lucrurile individuale asupra cărora acționează decît pentru identitatea genului din care fac ele parte, și care depășește puterea sa practică și teoretică, însă este tot atît de semnificativ faptul că primitivul este mult mai sensibil la unitate decît la diferență, ori de cîte ori este vorba despre ceva ce depășește experiența sa imediată. Așa se explică faimoasele judecăți primitive, care au scandalizat logica metafizică a lui Levy-Brühl și a adepților săi. Cînd un primitiv afirmă că este cangur, papagal sau rinocer, nu vrea decît să oglindească unitatea dintre el și genul tribului din care face parte, individualizat în totemul cangurului, papagalului sau rinocerului. „Specia totemică – scria Essertier – este pentru grup un alt el însuși: prin ea, el se instalează în Univers, care îi devine mai puțin străin și mai puțin ostil"[53].

Principiul identității nu este nicidecum încălcat. Mai degrabă este puțin depășit, deoarece predicatul, fiind un general individualizat, scoate la iveală faptul că judecata atributivă identifică ceva cu altceva. Dialectica rudimentară a gîndirii primitive nu încalcă principiul identității mai mult decît îl încalcă dialectica științifică din zilele noastre sau dialectica implicită a celor mai obișnuite judecăți. Emile Durkheim constată același lucru: „A spune că un om este un cangur, că soarele este o pasăre nu înseamnă a identifica același-ul cu altul? Însă noi nu gîndim altfel cînd zicem despre căldură că este o mișcare, despre lumină că este o vibrație a eterului etc. . . . ."[54]. Deși admite că primitivul „poate să identifice, într-o anumită măsură, ceea ce noi distingem"[55], D. Essertier nu are nici o rezervă în privința faptului că „principiul identității conduce raționamentul lui tot așa cum le conduce pe ale noastre"[56]. Nici un etnograf n-a constatat vreodată la vreun popor, oricît de înapoiat ar fi

[52] D. Essertier, *op. cit.*, p. 228.
[53] *Ibidem*, p. 233.
[54] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1912, p. 341.
[55] D. Essertier, *op. cit.*, p. 230.
[56] *Ibidem*, p. 227.

Scanned with OKEN Scanner

fost, încălcarea principiului identității *în timpul muncii*. A încălca principiul identității înseamnă a renunța la identificarea lucrurilor și deci a compromite eficiența acțiunii asupra lor. Principiul identității este etern și universal uman. „Logica unui Huichol va fi deficientă – scrie Olivier Leroy – numai în ziua în care va prepara o cocă de grîu, crezînd că face o tocană de cerb. Or, Huicholii deosebesc aceste lucruri, nu sub un raport metafizic special care nu e dătător de seamă pentru logica experimentală"[57].

Cîtă vreme se gîndeau la lucruri pe care izbutiseră să le stăpînească, oamenii înapoiați aveau o logică asemănătoare cu a noastră. Însă de îndată ce se gîndeau la lucruri încă nestăpînite, logica lor obișnuită ceda locul ei magiei.

Dar sub învelișul magic, gîndirea primitivă încearcă să depășească momentul ei elementar, începînd să bănuiască dialectica lucrurilor, despre care va vorbi mai explicit Heraclit. André Lazos are dreptate cînd pretinde că „. . . trebuie să se cerceteze în mitologia greacă (care n-a fost niciodată divizată în religie oficială pe de o parte, povești, înțelepciune și artă populară pe de altă parte) ceea ce este imaginație și gîndire, desigur primitive, dar dialectice, și trebuie să se încerce să se înțeleagă cum s-a folosit Heraclit de acest material tradițional pentru a crea o dialectică mai puțin naivă, mai materialistă, mai rațională . . . adică o dialectică care cuprinde deja sub vocabularul semireligios ideea revoluționară, antireligioasă a legii naturale"[58].

5. Adevărul formelor și legilor logice

Prin intermediul practicii sociale, însăși natura imprimă însușirile și relațiile ei cele mai generale în mintea oamenilor. Și tot natura este aceea care controlează, în decursul procesului de muncă, respectarea însușirilor și raporturilor ei de maximă generalitate. Practica socială a fost aceea care

---

[57] Olivier Leroy, *La raison primitive*, p. 70. „Datele lingvistice atestă, că drumurile pe care s-a dezvoltat procesul de identificare . . . au fost în genere aceleași la diferitele popoare" [D. P. Gorski, *Problema identității formal-logice și dialectice*, în „Vopr. filos.", nr. 8, 1960, p. 56 (trad. rom.)].

[58] André Lazos, *Lecture parallèle d'Heraclite et de Fr. Engels*, în „La Pensée", nr. 97, 1961, p. 46.

a făcut și posibilă și necesară fixarea reflectării celor mai generale însușiri și raporturi din lumea reală în forme logice. Formele logice structurează reflectarea lucrurilor, dar iau naștere în societate. Esența socială a formelor logice constă în faptul că, oglindind realitatea în maxima ei generalitate, orice idee este un răspuns la o întrebare pusă de munca socială.

Intenționalitatea, stabilitatea relativă, universalitatea și comunicabilitatea sînt tocmai însușirile formale pe care societatea le cere ideilor pentru ca ea să se poată dezvolta. „Viața socială este aceea, și îndeosebi limbajul, care îndreaptă inteligența spre cercetarea universalității"[59], scrie Edmond Goblot.

De esența socială a logicii și-au dat seama și adversarii lucidității. După părerea lor, spiritul logic „reprezintă invazia conștiinței colective în conștiința individuală"[60].

Însă, împotriva sociologismului, care susține că formele logice își au fundamentul în societate – *principia fundatur in civitate* – Ath. Joja replică: *„Mediante civitate, principia fundatur in re"*[61].

În adevăr, prin gîndirea logică, omul izbutește să se depășească, să treacă dincolo de individualitatea sa, să participe la practica socială, să stabilească legătura atît cu generațiile din trecut, cît și cu cele din viitor. După cum spune D. P. Gorski, „. . . nu este posibilă o situație în care fiecare om să identifice obiectele în felul său, o generație să le identifice într-un mod, iar alta într-un mod diferit"[62]. Asigurînd formarea și continuitatea dezvoltării ideilor, limbajul conservă și aprovizionează practica socială cu toate victoriile cunoașterii omenești.

Limba este magazia de idei a practicii sociale. Societatea nu are nevoie să rețină felul strict personal în care vede un anumit lucru fiecare individ în parte. Ei îi trebuie numai

---

[59] Edmond Goblot, *Traité de logique*, Arm. Colin, Paris, 1941, p. 30.

[60] Paul Masson-Oursel, *Mistique et logique*, în *Études bergsoniennes*, P.U.F., 1942, p. 60.

[61] Ath. Joja, *op. cit.*, p. 382. Cu alte vorbe, logicul se formează în societate, dar structurează reflectarea generalului din lucruri.

[62] D. P. Gorski, *op. cit.*, p. 56.

Scanned with OKEN Scanner

reflectarea generalului, fixată într-o formă stabilă și comunicabilă. Societatea este direct răspunzătoare de faptul că omul nu mai este un individ aservit aparențelor sensibile. Ea l-a ajutat să se ridice deasupra lor și să le domine.

„Această idee că verdele meu nu este verdele vecinului meu – scrie Andréa Galimberti – este mai subtilă decît apare la prima vedere și ceea ce trebuie să ne alarmeze în această privință este că nu poate fi expusă în termeni lingvistici fără să devină contradictorie. De fapt, verdele este în adevăr ceea ce nu este nici verdele meu și nici verdele vecinului meu"[63]. Evident, nu e nimic alarmant în faptul că limba nu poate înregistra decît conceptul de verde și nu imaginile pe care le are fiecare privitor în parte. Limba păstrează numai ceea ce este „socialmente necesar". Exagerînd unitatea dintre noțiune și cuvînt, Galimberti exagerează și contradicția dintre noțiune și realitate. După părerea lui este „primejdios a spune că conceptul ar fi un suflet fără corp și că viclenia spiritului nostru ar fi aceea care i-ar da unul, atașînd fiecărui concept un nume pentru a putea fi reperat. Această idee ne-ar conduce să ne închipuim funcția limbajului într-un fel care nu e cel mai exact, deoarece pare să presupună că esența limbajului și funcția logică a conceptului sînt două lucruri diferite, ceea ce nu este așa"[64]. După ce reduce conceptele la cuvinte, devine imposibilă orice legătură între gîndire și realitate, între societate și restul naturii. „Aceste obiecte – scrie Galimberti – ale limbajului sînt ceea ce ne-am obișnuit de mult să numim *conceptele* noastre și conceptele nu sînt altceva decît metodele sociale ale inteligenței"[65]. Este adevărat că toate conceptele juste sînt tot atîtea metode sociale. Dar Galimberti nu spune o vorbă despre faptul că ele sînt metode sociale, deoarece oglindesc esența lucrurilor asupra cărora acționează societatea. Dacă se contestă conceptelor obiectivitatea conținutului lor, nu mai rămîne din cunoaștere decît „un limbaj coerent".

Cîtă vreme societatea nu se despicase în exploatați și exploatatori, oamenii vedeau mai mult identitatea dintre ei

---

[63] Andréa Galimberti, *Méthode, langage et société*, în „Rev. de met. et de mor.", nr. 2, 1960, p. 177.

[64] *Ibidem*, pp. 178—179.

[65] *Ibidem*, p. 178.

Scanned with OKEN Scanner

și natură, decît diferența, iar gîndirea era extrem de săracă în idei generale. Astăzi, cînd gîndirea este deosebit de bogată în idei generale, gînditorii ultimei clase exploatatoare din istorie nu mai au ochi decît pentru contradicția dintre societatea pe care o apără și natură, dintre ideile lor și mersul lucrurilor, dintre teoriile lor și ansamblul practicii sociale a omenirii contemporane. Dar ei prezintă această contradicție ca pe o contradicție veșnică între societate în genere și mersul firesc al lucrurilor. Primei clase sociale exploatate în stare să construiască o societate fără exploatare îi revine sarcina să conducă restabilirea, pe o treaptă superioară, a legăturii dintre societate și natură, dintre cele mai generale idei și cele mai generale însușiri ale lucrurilor, dintre teorie și practică.

Ivite ca să lumineze calea practicii sociale, ideile, cînd sînt false, pot și să deruteze practica socială, frînînd istoria.

Creșterea independenței lor relative față de natură le-a permis oamenilor să-și întindă din ce în ce mai mult stăpînirea asupra naturii. Înălțîndu-se spre idei din ce în ce mai generale, oamenii au reușit să cuprindă în raza practicii lor sociale întinderi și adîncimi din ce în ce mai mari ale infinitului înconjurător[66]. Însă independența relativă, mereu sporită, a gîndirii față de realitate a făcut posibilă și eroarea. Oamenii pot și să mintă, prezentînd eroarea drept adevăr. Cei ce nu mai au adevărul de partea lor susțin chiar că limbajul a fost inventat de oameni pentru a-și putea ascunde gîndurile, iar gîndurile au fost zămislite de nevoia de a înșela. Pentru Clemence Ramnoux, de pildă, lucrul, gîndul și cuvîntul nu formează o unitate în diversitate. „Omul trăiește într-o luptă permanentă cu lucrul și cu cuvintele"[67], crede Clemence Ramnoux.

---

[66] Cît de ridicole apar încercările unor ideologi ai reacțiunii de a prezenta minciuna ca pe un adevăr, și adevărul ca pe o minciună! ... „Demascînd" ceea ce numește el „minciuna progresului", Maurice Vaussard ne asigură că traversările spațiilor interplanetare nu sînt altceva decît „cuceriri derizorii față de imensitatea cosmosului" (Apud Georges Cogniot, *op. cit*, p. 4). Slabă consolare în fața creșterii nețărmurite a puterii oamenilor asupra naturii.

[67] Apud Jean Wahl, *Une étude sur la pensée archaique*, în „Rev. de met. et de mor.", nr. 1, 1960, p. 94.

După părerea ei, limba n-a oglindit niciodată legitatea lucrurilor prin gîndurile pe care le exprimă. „Omul grec al acestei vîrste arhaice – scrie ea – se sprijină pe discurs pentru a scăpa de fascinația lucrurilor și pe lucruri pentru a scăpa de fascinația cuvintelor"[68]. Numai că, de la început, omul s-a sprijinit pe „discurs" nu pentru a scăpa de fascinația *lucrurilor*, ci de „fascinația" *aspectului individual* al lucrurilor, iar pe lucruri s-a sprijinit el nu pentru a scăpa de fascinația *cuvintelor*, ci de „fascinația" erorilor.

Spaima filozofilor burghezi contemporani este provocată, îndeosebi de legitatea lucrurilor, de gîndurile care o reflectă și vorbele care o aduc la cunoștința tuturor.

Există firește și idei false. Dar numai clasele ale căror interese sînt orientate în răspărul istoriei le cheamă în ajutor. Numai clasele decadente, reacționare, contrarevoluționare cultivă ideile false și minciuna.

Lupta victorioasă a adevărurilor, provenite din și sprijinite de practică, împotriva erorilor, respinse de practică, l-a suit pe om pînă la nivelul categoriilor și legilor filozofice, unde gîndirea începe să devină conștientă de ea însăși, începe să se autocunoască. Logica este gîndirea care se gîndește pe sine însăși. Abia acum devine gîndirea conștientă de formele și legile ei logice. Îndepărtate la maximum de lucrurile concrete și de sensibilitatea care le oglindește, categoriile rămîn numai conținutul de cunoaștere al formelor logice așa-zis „pure". De aceea, descoperind categoriile, gîndirea descoperă și conceptul ca formă logică. *Formele logice* nu sînt altceva decît *structura mintală* pe care o capătă, prin limbaj, reflectarea celor mai generale însușiri ale lucrurilor, iar *legile logice* sînt structura mintală pe care o capătă, tot prin limbaj, reflectarea celor mai generale *raporturi* dintre lucruri. Logicul este forma reflectării legicului. Logicul este structura formală a categoriilor și legilor filozofice. Pentru a ajunge la categorii, gîndirea nu a fost nevoită să urce toate treptele din care este alcătuită scara noțiunilor, deoarece numărul acestora este infinit.

Formele și legile logice, pe care omul le-a descoperit

[68] *Ibidem*, p. 93.

Scanned with OKEN Scanner

după ce a atins plafonul categorial[69] al gîndirii, au fost imprimate în gîndire încă de la început, cu prilejul formării, în practica socială, a primelor noţiuni. Logicul este condiţia formală a oricărei cunoştinţe. Oglindind faptul că *orice* lucru are însuşiri individuale şi însuşiri generale, noţiunea este forma logică necesară a oricărei cunoştinţe care oglindeşte însuşirile generale ale unor anumite lucruri individuale de acelaşi gen. Reflectînd autoraportul dintre individual şi general, *judecata atributivă*, de pildă, este forma logică necesară a oricărei cunoştinţe referitoare la autoraportul dintre un anumit lucru individual şi genul din care face parte; oglindind autoraportul dintre gen, specie şi individ, *silogismul* este forma logică necesară a oricărei cunoştinţe privitoare la autoraportul dintre un anumit lucru individual, care, aparţinînd unei anumite specii, aparţine şi genului din care face parte acea specie; reflectînd identitatea relativ stabilă a lucrurilor în cadrul autodezvoltării lor absolute, legile elementare ale gîndirii logice – identitatea, noncontradicţia, terţiul exclus şi raţiunea suficientă – sînt o condiţie necesară a corectitudinii oricărui proces de gîndire. Depăşindu-le gîndirea dialectică le respectă cu aceeaşi stricteţe. Fiind, deci, un adevăr de *maximă generalitate*, logicul este acel minimum de adevăr, necesar oricărei cunoştinţe. Formele logice nu sînt lipsite de conţinut. Corectitudinea logică nu este altceva decît punctul cel mai abstract al adevărului. Adevărul formal este structura logică a unor concepte cu o sferă maximă şi cu un conţinut minim. „De fapt – scrie S. L. Rubinstein – aşa-numitul adevăr formal este o condiţie prealabilă, un minimum al adevărului, care este întotdeauna plin de conţinut". Iar mai departe, orientîndu-şi tăişul afirmaţiei împotriva deductivismului formalist, continuă: „În locul termenilor nedefiniţi, care figurează în calitate de termeni ai raporturilor generalizate ale siste-

---

[69] Expresia: „plafonul categorial al gîndirii" n-are nimic transcendent sau transcendental în ea. Caracterul *suprem* al categoriilor rezidă în faptul că ele reflectă însuşiri de *maximă* generalitate ale lucrurilor şi nicidecum în vreo voinţă transcendentă sau în vreo incapacitate transcendentală. Izbindu-se de limitele ei categoriale, gîndirea se întoarce asupra ei însăşi, dînd naştere logicii, ca ştiinţă.

Scanned with OKEN Scanner

mului deductiv, pot fi puse *diferite* obiecte, dar nu *nici unele*"[70]. Adevărul formal este cea mai înaltă *formă de adevăr*.

Acelora care se întreabă, rupți de practica socială a epocii contemporane, de ce mai avem nevoie de copia lucrurilor, dacă sîntem în stare să stăpînim înșeși lucrurile, le răspundem: deoarece, în practică, avem de-a face cu lucrurile în *individualitatea* lor, iar copiile le „copiază" numai *esența*. Corectitudinea copiilor este o condiție necesară a stăpînirii lucrurilor. A gîndi nu înseamnă a afirma sau a nega ceva despre copii, ci despre esența lucrurilor pe care copiile o reflectă. „Reflectarea – scrie Lenin – poate fi o copie aproximativ fidelă a ceea ce este reflectat, ar fi absurd însă să se vorbească de identitate în acest caz"[71]. Copiile nu pot reflecta decît *unele* însușiri esențiale ale lucrurilor; și deoarece lucrurile au *infinite* însușiri esențiale, drumul cunoașterii omenești spre adevărul absolut este „pietruit" cu infinite copii finite. Corectitudinea folosirii copiilor este așadar o condiție absolut necesară a mînuirii eficiente a „originalelor", a lucrurilor.

*
* *

În ultimele decenii, mergînd pe drumurile lor proprii, științele particulare au atins unitatea contradictorie dintre spațiu și timp, continuu și discontinuu, cantitate și calitate, cauzalitate și finalitate, relativ și absolut, practică și teorie etc. Dialectica obiectului cercetat a impus omului de știință dialectica cercetării obiectului. Însă cei neînarmați cu dialectica materialistă s-au străduit să adapteze metoda lor metafizică la dialectica obiectului. Principiul metodologic idealist-subiectiv al complementarității aspectelor contrastante ale observațiilor noastre s-a născut din această încercare. Complementarismul însă încearcă nu să formuleze riguros științific unitatea contradictorie descoperită, ci să evite o presupusă contradicție lingvistică. „*Aporiile* Sofiștilor greci, *insolublia* Scolasticilor, *antinomiile* Modernilor

[70] S. L. Rubinstein, *Existență și conștiință*, Editura Științifică, București, 1960, p. 191.

[71] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, Editura Politică, București, 1959, p. 317.

Scanned with OKEN Scanner

derivă din decalajul dintre limbaj și logică", pretinde neopozitivistul francez Louis Rougier[72]. Metodologia complementarității duce, așadar, la ascunderea contradicțiilor din lăuntrul lucrurilor și nu la dezvăluirea lor. Unitatea dialectică reală dintre poziția unei microparticule și cantitatea ei de mișcare este redusă la un mod de exprimare care poate să încapă, în cele din urmă, în formulele unei logici metafizice. „Pentru o analiză care pătrunde atît de adînc cît putem să ne închipuim noi acum, «poziția» și «cantitatea de mișcare» trebuie, în primul rînd, să nu fie «proprietăți» care aparțin lumii «exterioare», ci să fie ceva pe care îl exprimă gînditorul", scrie Percy W. Bridgman[73]. Dacă nu aparțin lucrurilor, ci expresiilor, proprietățile contradictorii pot fi înlăturate prin axiomatizare și formalizare. „Prima – explică François Le Lionnais – ne invită să căpătăm o conștiință clară și distinctă asupra celor mai simple noțiuni la care se reduc toate metodele, în așa fel încît să putem preciza regulile lor de asociere. A doua ne propune să căutăm un limbaj care să permită să se exprime fără contradicții, fără ambiguități și fără umpluturi, tot ceea ce aparține unei metode date"[74].

Scandalizați de eșecurile metodelor metafizice în fața dialecticii lucrurilor, unii oameni de știință s-au prăbușit chiar în iraționalism, prosternîndu-se în fața „Aceluia", care, prin intermediul antinomiilor, le-a „semnalat", chipurile, că au atins limitele rațiunii umane . . .

Or, antinomiile nu reprezintă limitele limbajului și rațiunii umane, ci reflectă contradicțiile interne din lucruri. Prin muncă, dialectica naturii a dialectizat atît limbajul cît și gîndirea.

---

[72] L. Rougier, *Les pseudo-problèmes*, în *La méthode dans les sciences modernes*, Paris, p. 298.

[73] Percy W. Bridgman, *Le domaine du microscopique et l'observateur*, în *loc. cit.*, p.125.

[74] François Le Lionnais, *Vers la mathematisation de la méthode scientifique*, în *loc. cit.*, p. 333.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL II

ÎNSUȘIRI ȘI NOȚIUNI

Lumea este alcătuită dintr-o infinitate de lucruri, care au nenumărate însușiri, suferă și exercită nenumărate acțiuni și intră unele cu altele în nenumărate relații. Orice lucru are însușiri individuale și însușiri generale, orice proces este și individual și general, orice relație are un aspect individual și unul general. Însușirile generale ale unui lucru nu există decît în și prin însușirile lui individuale; legea generală a unui proces nu există decît în și prin manifestarea lui individuală; o relație generală nu există decît în și prin lucrurile individuale a căror relație este. În vreme ce individualul este sensibil, generalul este doar inteligibil.

1 Individualul și generalul

Orice lucru este o unitate a contrariilor. Dar cele două laturi contrarii ale oricărui lucru pot fi privite din diferite puncte de vedere. Din punctul de vedere al *extensiunii*, o latură este generală, iar cealaltă e individuală; din punctul de vedere al *intensiunii*[1], una este esențială, iar cealaltă e fenomenală; din punctul de vedere al *dezvoltării*, una este necesară, iar cealaltă e întîmplătoare; din punctul de vedere

[1] Folosesc termenul *intensiune* și nu *comprehensiune* pentru a deosebi limpede planul ontic de cel logic; în vreme ce termenul comprehensiune se referă la noțiuni, termenul intensiune se referă la lucruri.

Scanned with OKEN Scanner

al *timpului*, una este constantă, iar cealaltă e trecătoare; din punctul de vedere al *măsurii*, una este calitativă, iar cealaltă e cantitativă etc.

Punctul de vedere al extensiunii fiind cel mai accesibil, dialectica lucrurilor devine mai lesne de înțeles în lumina categoriilor: individual și general.

Orice lucru este o unitate între individual și general[2]. Individualul constă în acele însușiri, continuu variabile, care aparțin unui singur individ; generalul constă în acele însușiri, relativ stabile, care aparțin tuturor lucrurilor de același gen. Prin însușirile lui individuale, un lucru se deosebește de toate celelalte lucruri, iar prin cele generale, el este identic cu toate celelalte lucruri de același gen. Telefonul din fața mea, de pildă, este identic, prin însușirile lui generale, cu toate telefoanele din trecut, prezent și viitor, dar, prin însușirile lui individuale, el este unic. Nu pot exista, în sens strict, două lucruri identice, dar mai multe lucruri care să aibă aceeași identitate pot exista. Însușirile individuale prin care se diferențiază diferitele lucruri nu pot fi niciodată identice, ci doar asemănătoare. Numai însușirile generale pot fi identice. Lucrurile sînt multe prin însușirile lor individuale. Identitatea lor este însă una și aceeași. *Două* lucruri pot fi doar perfect asemănătoare, dar nu identice. De vreme ce sînt *două*, unul este *acesta* și se află *aici*, iar celălalt este *acela* și se află *acolo*. Însușirile asemănătoare fac parte din însușirile individuale, însă firește, lucrurile care au aceeași identitate au mai multe însușiri asemănătoare decît lucrurile care aparțin unor genuri diferite. Însușirile asemănătoare sensibilizează totdeauna o anumită identitate.

În vreme ce însușirile individuale sînt diferite în fiecare lucru, cele generale sînt aceleași pentru toate lucrurile care aparțin aceluiași gen.

Orice lucru este deopotrivă și „acesta" și „genul" din care face parte. În acest sens trebuie înțeleasă celebra formulă a lui Lenin: „Orice particular este (într-un fel sau

---

[2] Categoriile: universal, particular și singular ar fi mai potrivit să fie rezervate pentru caracterizarea judecăților clasificate după criteriul cantității.

Scanned with OKEN Scanner

altul) general"[3]. Niciodată însușirile individuale nu *sînt* generale. Numai *lucrul* este și individual și general.

Dar Lenin ne mai învață că lucrul nu este numai *unitatea* dintre individual și general, ci și *identitatea* dintre individual și general. „Prin urmare – scrie el –, contrariile (particularul este opus generalului) sînt identice"[4]. În vreme ce, în relativa lui stabilitate, lucrul este unitatea dintre individual și general, în necontenita lui autodinamică, el devine un proces în care individualul se identifică cu generalul. Spre deosebire de unitatea dintre individual și general, identitatea lor nu este o situație relativ stabilă, ci numai un moment al unui proces. Nu individualul devine general, ci schimbarea însușirilor individuale determină, la un moment dat, schimbarea însușirilor generale. Individualul nu poate ceda locul lui generalului. Noile însușiri generale provin din schimbarea vechilor însușiri individuale și se manifestă prin însușiri individuale noi. Între individual și general nu există propriu-zis o *identitate,* ci doar un moment de *identificare:* saltul calitativ prin care schimbările individuale se transformă în schimbări generale.

Specialul sau particularul este tot general. Particularul este o însușire relativă. Aceeași însușire este generală față de una specială și specială față de alta mai generală. Specialul sau particularul înseamnă mai puțin general, dar în nici un caz individual.

Schimbările *individuale* determină apariția unei noi *specii* în cadrul aceluiași *gen.* În sens strict, numai specialul poate să apară sau să dispară. Dispariția antropoizilor care s-au transformat în oameni n-a perturbat nici o clipă, în cei 600 000 de ani cît a durat acest salt calitativ, unitatea dialectică dintre *mamifere* și *mamifer.* Așadar, unitatea contrariilor există nu atît între general și special sau particular, ci mai ales între individual și general.

Schimbările însușirilor individuale ale unor antropoizi au dus la un moment dat la apariția oamenilor, adică a unei noi specii din genul mamiferelor. Însușirile individuale, care concretizau vechile însușiri generale, au devenit alte însușiri individuale, prin care se manifestă noile însușiri

---

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* p. 323.
[4] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

generale. Un anumit grup de antropoizi, datorită faptului că mîinile aveau, în timpul cățăratului, alte atribuții decît picioarele, a început să se dezobișnuiască de a se mai servi de mîini cînd umblau pe pămînt și să adopte în mers o poziție din ce în ce mai verticală. Perfecționarea treptată a mîinii și adaptarea piciorului la mersul vertical au influențat întregul organism; s-au dezvoltat considerabil organele vocale și creierul. Așa au apărut primele ființe muncitoare, cuvîntătoare și gînditoare din istoria materiei[5].

Tot așa se transformă și lucrurile făcute de mîna omului. Pentru a se face o masă, de pildă, se modifică însușirile individuale ale unui copac pînă cînd capătă însușirile individuale ale unor scînduri, iar apoi se modifică însușirile individuale ale acestor scînduri pînă cînd ajung să fie însușirile individuale ale unei mese. A confecționa un lucru înseamnă a schimba însușirile individuale ale unui lucru pînă cînd izbutești să-l muți din genul căruia îi aparține în genul din care ți-ai propus să facă parte, fie că utilizezi pentru aceasta o unealtă rudimentară sau o mașină care funcționează cu energie atomică.

Faptul că *diferitele* lucruri individuale realizează *același* general i-a făcut pe idealiști să ipostazieze *Generalul* și să-l plaseze fie într-un fel de rai al ideilor pure, ca idealiștii obiectivi, fie printre deprinderile conștiinței umane, ca idealiștii subiectivi. Este cu totul de înțeles faptul că principalele curente ale filozofiei burgheze contemporane învăluie în cele mai obscure interpretări tocmai unitatea dintre individual și general.

Dezvăluirea unității dintre individual și general deschide în fața omenirii posibilități nelimitate de transformare a naturii și societății în vederea realizării celor mai îndrăznețe idealuri. Însă burghezia contemporană este o clasă socială căreia i-a mai rămas un singur ideal: *Imobilitatea*. Mobilitatea individualului o mai îngăduie, căci n-are încotro, dar a generalului, cu nici un preț.

Filozofii catolici eternizează generalul, caligrafiindu-l cu majusculă. „Desigur noi nu vom descoperi niciodată decît adevăruri particulare; dar ce ar valora ele dacă n-am re-

---

[5] Vedeți Fr. Engels, *Dialectica naturii*, pp. 153—156.

cunoaște în ele prezența și imanența Adevărului?"[6], scrie Jean Lacroix. El pune semnul egalității între Adevăr, Eternitate, Transcendent, Dumnezeu și General. În concepția lui, omul, datorită păcatului originar, a fost răstignit de Dumnezeu între individual și general, între timp și eternitate, între adevărurile relative și Adevărul absolut. Cînd filozofii catolici mai sînt și puțin existențialiști, atunci susțin că „împăcarea" dintre ispitele existenței individuale și chemările generalului transcendent nu poate fi obținută prin ceea ce numesc ei – împotriva marxismului – „canoanele dialectice", ci numai prin . . . minune, prin mijlocirea absurdului, la care se poate ajunge doar prin credință.

Fenomenologia – filozofia idealist-subiectivă a lui Edm. Husserl – eternizează și ea generalul. Dar, spre deosebire de filozofia catolică, fenomenologia instalează generalul nu într-un *paradis transcendent*, care s-ar afla *dincolo* de experiența umană, ci într-un *paradis transcendental*, care s-ar găsi *dincoace* de experiența umană. În fond, fenomenologia divinizează și ea generalul, dar îi construiește un paradis „vis-a-vis" de paradisul creștinismului . . . „Esența pură – scrie fenomenologul francez Quentin Lauer – nu depinde de loc de lucru – dimpotrivă – ea «există», chiar dacă lucrul n-a existat niciodată sau a încetat să existe"[7]. Delimitîndu-se însă față de orice nuanță de idealism obiectiv, Q. Lauer precizează: „Subiectul este sediul ordinii ideale . . ."[8].

Atît filozofia religioasă, cît și fenomenologia izolează generalul de individual și ajung să absolutizeze maxima stabilitate relativă a celor mai generale însușiri sub forma unei Eternități eterogene față de timp. În realitate, eternitatea derivă din timp și nu există decît în și prin timp. Cele mai generale însușiri ale lucrurilor sînt eterne, dar ele nu pot exista independent de lucrurile ale căror însușiri de maximă generalitate sînt.

Existențialiștii, indignați de faptul că însușirea generală a epocii contemporane, aceea de a fi epoca triumfului socialismului, rămîne indiferentă față de zvîrcolirile lor meta-

[6] Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, P.U.F., 1955, p. 122.

[7] Apud Edm. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, P.U.F., 1955, p. 167, nota 246.

[8] *Ibidem*, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

fizice, încearcă să bagatelizeze generalul, să-i minimalizeze importanța. „Or – afirmă Martin Heidegger – *acest* general, această valoare valabilă indiferent pentru care particular, este întotdeauna Indiferentul: el este această «esență» care nu poate niciodată să devină *esențială*"[9].

În vreme ce filozofia religioasă și fenomenologia absolutizează existența generalului, Jean-Paul Sartre o contestă. Reluînd faimoasa teză existențialistă a lui José Ortega y Gasset, care pretindea că „în revoluție, abstracția încearcă să se ridice împotriva concretului"[10], J. P. Sartre susține că în revoluție generalul terorizează individualul. Filozofia lui Jean-Paul Sartre este o apologie a individualului. El încearcă să-i „prevină pe marxiști spunînd că „. . . dacă nu vrem ca dialectica să redevină o lege divină, o fatalitate metafizică, trebuie ca ea să vină de la *indivizi* și nu de la nu știu ce ansambluri supraindividuale"[11].

Încercînd să se așeze pe o poziție mai subtilă, neopozitiviștii interzic orice enunț cu privire la general. Ei pretind că despre general nu se poate spune nimic. Despre general trebuie să se tacă, după părerea lor. „A cunoaște însăși natura lucrurilor, a pătrunde în esența lor ne este formal interzis"[12], declară Albert Ducrocq.

Contestînd faptul că noțiunile reflectă prin conținutul lor de cunoaștere generalul din lucruri și identificînd, sofistic, *generalul din lucruri* cu „generalul ca lucru", neopozitiviștii confundă idealismul obiectiv cu materialismul și pretind că au desființat și materialismul cu ajutorul argumentelor îndreptate împotriva idealismului obiectiv. „Transformarea noțiunilor abstracte de clase, de proprietăți, de relații în ipostaze, în paradigme, care există ca substanțe separate, a fost izvorul nenumăratelor pseudoprobleme care au alimentat fără sfîrșit disputa dintre sectele filozofice"[13],

---

[9] Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 131.

[10] J. Ortega y Gasset, *La révolte des masses*, Paris, 1937, p. XXXI.

[11] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 131.

[12] Albert Ducrocq, *Découverte de la cybernetique*, Julliard, Paris, 1955, p. 167.

[13] L. Rougier, *op. cit.*, p. 295.

Scanned with OKEN Scanner

scrie Louis Rougier, acordînd neopozitivismului puterea de a pune capăt acestei milenare lupte.

În realitate, suspendînd orice preocupare privind generalul și reducînd individualul la un complex de senzații, neopozitivismul nu este decît o nuanță, ceva mai modernizată și ceva mai precaută a aceluiași idealism subiectiv.

Faptul că generalul nu poate exista altfel decît în și prin individual nu înseamnă că generalul se reduce la individual, ci doar că împreună cu el formează unitatea dialectică proprie oricărui lucru.

Prin dialectica individualului și a generalului se înțelege deci că:

a) cele două categorii sînt contradictorii;

b) cele două categorii sînt inseparabile;

c) individualul este primordial și determinant, iar generalul este secund și determinat;

d) identitatea individualului și a generalului se realizează în procesul transformării;

e) individualul este sensibil, iar generalul este inteligibil.

În adevăr, o însușire este *ori* individuală, *ori* generală, deoarece altfel de însușiri nu există; generalul se individualizează, iar individualul se generalizează, schimbările individuale determină schimbarea genului; individualul și generalul se identifică în momentul saltului calitativ, care desparte și unește schimbările individuale și schimbarea genului; în procesul muncii, oamenii acționează direct numai asupra individualului și numai indirect asupra generalului, deoarece la general nu se poate pătrunde decît cu rațiunea.

De asemenea trebuie să se diferențieze în mod limpede unitatea dintre individual și general de raportul dintre parte și întreg. Partea nu are, cu necesitate, însușirile întregului, în vreme ce individualul are, cu necesitate, însușirile generalului. O lampă de radio nu are însușirile aparatului de radio din care face parte, dar oricare om are, cu necesitate, însușirile genului uman. Pe de altă parte, generalul constă în ceea ce este identic în diferitele lucruri de același gen, în vreme ce întregul constă într-o anumită reunire a părților lui componente. Spre deosebire de general, *întregul este un individual.* În timp ce generalul se află

Scanned with OKEN Scanner

în fiecare lucru individual care îi aparține, întregul nu se află în fiecare dintre părțile care îl compun. Orice întreg aparține unui gen, însă generalul nu este *parte* componentă în nici un întreg, ci *identitatea* lui, *esența* lui.

2. Compararea

Muncind, oamenii intră în contact nemijlocit cu aspectul individual al lucrurilor. Prin senzații, percepții și reprezentări, ei compară lucrurile pe care le întîlnesc în mediul înconjurător, descoperindu-le asemănările și deosebirile. Compararea este, în primul rînd, o operație materială, care se execută asupra însușirilor individuale ale lucrurilor. De aceea și animalele sînt în stare să compare lucrurile care se găsesc în preajma lor. Însă pentru animale, lumea nu este încă alcătuită din *lucruri*, care au însușiri individuale și generale, care acționează într-un fel sau altul și care stabilesc între ele diferite raporturi, ci doar din niște *însușiri individuale* în necontenită schimbare. Spre deosebire de oameni, animalele nu pot depăși compararea însușirilor individuale ale lucrurilor.

Liliacul, de pildă, poate deosebi distanțele care îl despart de obiectele aflate în calea lui, datorită radarului[14] natural cu care este înzestrat. Un cîine poate descoperi un om, datorită asemănării dintre mirosul omului și mirosul hainelor sale. Cîinii deosebesc peste jumătate de milion de mirosuri.

La om, compararea antrenează participarea tuturor simțurilor, nemaipomenind de rolul conducător pe care îl exercită rațiunea asupra lor.

Senzațiile oglindesc *diferitele* însușiri ale lucrurilor, percepțiile reflectă aspectul individual al lucrurilor, în *ansamblul* lui, iar reprezentările păstrează numai oglindirea *trăsăturilor* principale ale aspectului individual al lucrurilor.

Senzațiile, percepțiile și reprezentările nu oglindesc tot

[14] Liliacul, zburînd în întuneric, emite cu gura un sunet cu o frecvență de 40 000 de vibrații pe secundă, care, izbindu-se de obstacol se întoarce și este prins de el cu urechea. Astfel măsoară el apropierea de obstacol.

Scanned with OKEN Scanner

ceea ce există în realitate, ci numai ceea ce interesează organismul. Animalele compară numai ceea ce are importanță pentru adaptarea lor la mediu. Senzațiile, percepțiile și reprezentările umane oglindesc individualitatea lucrurilor aduse în lumina conștiinței de practica socială.

Nevăzînd în practica socială *legătura* directă dintre oameni și realitate, ci un zid care izolează pentru vecie pe oameni de realitate, Bergson nu mai acordă nici un fel de realitate lucrurilor pe care practica socială „le decupează din misterioasa pînză veșnic în mișcare a duratei pure". Ca toți idealiștii metafizicieni, Bergson nu admite decît două posibilități de cunoaștere: ori putem cunoaște lucrurile așa cum sînt ele cînd nu le cunoaștem, ori nu putem cunoaște decît propriile noastre cunoștințe! . . .

Este în afară de orice îndoială că însușirile individuale ale lucrurilor și senzațiile care le oglindesc nu sînt identice. Niciodată copia nu este identică cu originalul. Tot atît de evident este însă și faptul că lucrurile nu pot fi cunoscute prin evitarea senzațiilor. De aceea, trecînd sub tăcere practica socială care confruntă mereu copia cu originalul, idealiștii contemporani continuă să susțină că omul „. . . nu cunoaște lumea, ci primește din partea ei doar niște semnale care o reprezintă într-un mod pur simbolic"[15].

Ei speculează în favoarea idealismului faptul incontestabil că percepțiile nu pot oglindi lucrurile decît în mod aproximativ. „Ceea ce este real în cunoaștere – scrie Jean-Claude Piguet – este . . . modul în care un lucru este observat efectiv de un observator"[16]. Pentru Piguet „. . . orice element pus în cauză de un instrument este funcție directă a naturii modale a acestui instrument"[17].

Unii încearcă să scape de problema corespondenței dintre percepții și lucruri prin ceea ce numesc ei „dezabsolutizarea" atît a obiectului, cît și a subiectului. „Subiectul – scrie Jean Wahl – nu mai e subiect pur, obiectul nu mai e obiect pur. Fenomenul este în același timp ceea ce se dezvăluie și ceea ce dezvăluie. După cum spune Levinas

---

[15] Albert Ducrocq, *op. cit.*, p. 167.

[16] J. Claude Piguet, *Note sur la philosophie scientifique*, în „Dialectica", nr. 51—52, p. 193.

[17] *Ibidem*, p. 202.

într-un mod frapant «obiectele sînt smulse din fixitatea lor ștearsă pentru a scînteia în jocul razelor care merg încoace și încolo între dătător și dat. Un du-te-vino în care omul constituie lumea căreia în același timp îi și aparține»"[18].

Împotriva unor asemenea teze, Lenin a precizat încă de mult că „... pentru orice materialist, senzația nu este într-adevăr decît legătura directă dintre conștiință și lumea exterioară, transformarea energiei excitației exterioare în fapte de conștiință"[19].

Dar lucrul este altceva decît percepția care îl oglindește. Percepția nu e chiar lucrul, ci numai reflectarea lui.

„Lumea – scrie Lenin – este mișcarea materiei în virtutea unor anumite legi, iar cunoașterea noastră, ca cel mai înalt produs al naturii, nu e în stare decît *să reflecte* aceste legi"[20].

Dintre nenumăratele însușiri individuale ale lucrurilor, senzațiile umane oglindesc numai pe acelea ivite în calea practicii. Reflectarea senzorială este selectivă.

Însușirile a căror importanță practică este, cel puțin într-un anume moment, neglijabilă, nu produc repercusiuni corespunzătoare în conștiință. Este interesant de semnalat că micimea obiectului joacă același rol ca și distanța dintre obiect și subiect în practica obișnuită. „În ciuda adaptării foarte înaintate a omului la natură, percepția sa exterioară nu reprezintă realitatea în întreaga ei amploare, nefiind decît o selecție practică, operată asupra totalității realului fizic de către aparatele noastre senzoriale; nimic mai mult, dar de asemenea nimic mai puțin"[21], scrie M. Çapek. Dar, deși admite că „... lumea exterioară a format... oglinda ei micșorată, dar exactă, în sufletul omului"[22], Çapek neglijează și el faptul esențial că oamenii nu se mărginesc să se *adapteze* la mediu prin senzațiile lor, ci și *transfor-*

---

[18] Jean Wahl, *Edmund Husserl*, în „Rev. de met. et de mor.", nr. 3, 1960, p. 329.

[19] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, p. 40.

[20] *Ibidem*, p. 160.

[21] Miliç Çapek, *La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle*, în „Rev. de met. et de mor.", nr. 2, 1959, p. 201.

[22] *Ibidem*, p. 196.

Scanned with OKEN Scanner

mă mediul prin practica lor socială, care, dezvoltîndu-se necontenit, scoate la iveală mereu alte însușiri ale lucrurilor, neînregistrate mai înainte.

După ce acceptă și el că „. . . . obiectul nu este cunoscut decît în măsura în care subiectul ajunge să acționeze asupra lui și această acțiune este incompatibilă cu caracterul pasiv pe care empirismul . . . îl atribuie cunoașterii"[23], Jean Piaget ajunge la concluzia că „. . . . orice percepție . . . este structurată de activități senzorimotorii mai largi decît ea . . ."[24], fără însă să pomenească de faptul esențial că percepția oglindește însușiri obiective, care există independent de ea.

Străvechea prejudecată de clasă care pretinde că obiectul și subiectul sînt factori eterogeni îi împiedică pe toți gînditorii burghezi să-și dea seama de caracterul contradictoriu al unității dintre *lucrul perceput* și *percepția lucrului.* Contradicția o văd, dar unitatea, ba.

„Imaginea – scrie S. L. Rubinstein – nu este un lucru ideal, care ar exista în lumea interioară a conștiinței, așa cum lucrul real există în lumea materială . . ."[25].

Împotriva tuturor nuanțelor de idealism, de la Platon și pînă la neopozitiviști, S. L. Rubinstein insistă asupra faptului că „imaginea nu este un lucru ideal care există alături de obiectul material, ci este imaginea obiectului"[26].

Spre deosebire de lucru, care există independent de percepția care îl oglindește, percepția nu există independent de lucrul pe care îl oglindește. Percepția nu există decît ca percepție *a* unui lucru. Lucrul *determină* percepția.

Iluzia nu este nici ea o percepție independentă de lucrul care a provocat-o, ci doar o percepție tulburată de anumite condiții interne sau externe, iar fantezia nu poate să facă nici ea altceva decît să combine anumite percepții într-un mod *nou,* altfel de cum le-au determinat lucrurile.

---

[23] Jean Piaget, *Perception, apprentissage et empirisme,* în „Dialectica", nr. 49, 1959, p. 15.

[24] *Ibidem,* p. 9.

[25] S. L. Rubinstein, *op. cit.,* p. 42.

[26] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

3. Analiza și sinteza

Analiza și sinteza sînt tot operații în primul rînd materiale, care se exercită asupra individualității lucrurilor, vizînd însă, de data aceasta, raporturile dintre *întreg* și *părțile lui componente*. De aceea și animalele sînt capabile de analiză și sinteză. Analiza și sinteza ajută la o și mai adecvată reflectare a mediului de către organism. Analiza și sinteza scot la iveală raporturile care leagă între ele părțile componente ale unui întreg și împing astfel oglindirea pînă în fața unor însușiri comune, asemănătoare mai multor întreguri. Animalele sînt cu atît mai adaptate la mediu, cu cît puterea lor de analiză și sinteză a *lucrurilor* găsite în cale, a *situațiilor* în care se află sau a *proceselor* la care participă este mai mare. Engels scrie că „orice activitate a înțelegerii: ... *analiza* lucrurilor necunoscute (chiar spargerea unei nuci este un început de analiză), *sinteza* (în cazul șiretlicurilor la animale) și, ca reunire a ambelor, *experimentul* (în cazul obstacolelor noi sau în situații dificile) noi o avem comună cu animalele"[27].

Cînd un cîine este așezat în fața unui grilaj de o anumită lungime și i se pune dincolo de grilaj, la o anumită distanță, o bucată de carne, el va *ocoli*, în cele din urmă grilajul, după cîteva încercări nereușite de a-și apropia hrana cu ajutorul labelor strecurate printre gratii și va ajunge astfel la carne. Acest ocol are o deosebită semnificație. El presupune din partea cîinelui atît o analiză, cît și o sinteză a situației în care se află. Mai întîi, el *descompune* împrejurarea în elementele ei componente: carnea, grilajul și corpul lui; apoi, el *recompune* împrejurarea, depășind dificultatea. Prin analiză a descoperit legăturile dintre părțile componente ale întregii situații, iar prin sinteză a descoperit soluția. Ocolul este cu atît mai plin de semnificație cu cît el înseamnă amînarea reacției imediate față de hrană în timpul procesului de analiză și sinteză. Să nu se piardă din vedere că, în această împrejurare, cîinele trebuie să se *îndepărteze* de hrana atît de mult dorită, pentru a se *apropia* de ea.

Nici tigrul nu dă dovadă de o mai slabă putere de ana-

---

[27] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 204.

liză şi sinteză atunci cînd vînează un pui de elefant. El începe prin a descompune procesul în fazele lui componente: *a*) îndepărtarea puiului de elefant de turma din care face parte; *b*) săritura şi muşcătura prin care îi smulge trompa; *c*) ascunderea şi aşteptarea într-un hăţiş la o oarecare distanţă şi plasat împotriva vîntului ca să nu-l miroasă elefanţii; *d*) consumarea prăzii, după ce turma a părăsit cadavrul. Analiza procesului îi permite tigrului o sinteză prin care poate ajunge la pradă, evitînd primejdia de a fi înhăţat de elefanţii maturi. Analiza şi sinteza sînt operaţii care se află într-o unitate dialectică. Fiind contradictorii, ele sînt, în acelaşi timp, inseparabile, analiza şi sinteza, determinîndu-se reciproc.

Deoarece însuşirile generale se manifestă mai adecvat prin legăturile dintre părţile unui întreg decît prin celelalte însuşiri individuale, analiza şi sinteza senzorială apropie reflectarea de însuşirile generale ale lucrurilor.

Analiza şi sinteza senzorială nu ajung la însuşirile generale. Însuşirile generale pot fi analizate şi sintetizate abia după ce au fost scoase la lumină de alte două operaţii, dialectic legate între ele: abstractizarea şi generalizarea.

4. Abstractizarea şi generalizarea

Acţionînd îndeosebi asupra însuşirilor individuale asemănătoare ale unor lucruri de acelaşi gen, oamenii, spre deosebire de toate celelalte fiinţe, sînt în stare să depăşească oglindirea senzorială a individualităţii lucrurilor şi să-şi fixeze reflectarea genului lor sub forma unor noţiuni, cu ajutorul cuvintelor. În vreme ce compararea, analiza şi sinteza sînt operaţii în primul rînd materiale, de care sînt capabile şi animalele, abstractizarea şi generalizarea sînt operaţii exclusiv cognitive şi exclusiv umane. Cu nici un instrument material nu se pot extrage însuşirile generale din masa însuşirilor individuale prin care ele se manifestă. Descoperirea generalului este o treabă specifică gîndirii umane. De abstractizare şi generalizare nu pot fi capabile decît fiinţele care muncesc şi vorbesc. Abstractizarea şi generalizarea sînt nemijlocit legate de practica socială şi de limbaj.

Scanned with OKEN Scanner

Articulînd cam aceleași complexe sonore – la început onomatopeice și interjecționale – ori de cîte ori întîlneau însușiri asemănătoare și îndeplineau munci asemănătoare, oamenii s-au obișnuit să facă abstracție de însușirile individuale prin care lucrurile asupra cărora acționau se deosebeau între ele și au ajuns, astfel, să reflecte numai însușirile lor generale.

„Pentru a număra – explică Engels – e nevoie nu numai de obiecte care se pot număra, dar și de capacitatea de a se face abstracție în considerarea acestor obiecte de toate celelalte însușiri ale lor în afară de număr, iar această capacitate este rezultatul unei îndelungate dezvoltări istorice bazate pe experiență"[28].

Abstractizarea este procesul de dezvăluire a însușirilor generale, făcîndu-se abstracție de însușirile individuale ale lucrurilor. Extragerea generalului presupune „inhibarea" oglindirii senzoriale a individualului. Abstractizarea înseamnă deci „dezvăluire", adică depășirea vălului individual care acoperă generalul. Însușirile generale nu există în stare pură; ele sînt învăluite în însușiri individuale. Abstractizarea nu constă în primul rînd în *extragerea generalului;* ea este înainte de toate un *proces de străbatere* a însușirilor individuale. Abstractizarea nu poate fi pe deplin înțeleasă dacă se ignoră latura ei negatoare, care face posibilă abstracția. Abstractizarea este *procesul,* iar abstracția este *rezultatul* lui. Abstractizarea este *operația,* iar abstracția este *produsul* ei. Ca orice proces și ca orice operație, abstractizarea are și ea două aspecte: unul prin care se neagă vechiul și celălalt prin care se afirmă noul. Se neagă reprezentarea și se afirmă noțiunea. Spre deosebire de reprezentare, care diferă numai *cantitativ* de percepție, noțiunea diferă *calitativ de reprezentare.* Reprezentarea oglindește *mai puține* însușiri individuale ale lucrurilor; ea memorează numai pe cele mai caracteristice. Noțiunea nu mai oglindește *nici* o însușire individuală; ea este abstracția, care oglindește numai generalul.

Însă noțiunea nu se află niciodată cu totul izolată de reprezentare. Orice noțiune oglindește însușirile generale

---

[28] F. Engels, *Anti-Dühring,* p. 47.

ale unor lucruri individuale reprezentabile. Niciodată noțiunea nu se poate rupe cu desăvîrșire de reprezentare. Reprezentarea nu este numai un fel de „preistorie" a noțiunii, ci și terenul ei nutritiv. Saltul calitativ care *desparte* reprezentarea de noțiune le și *unește.* Între reprezentare și noțiune nu există numai *discontinuitatea* prin care se formează abstracția, ci și *continuitatea* procesului de reflectare. Abstractizarea neagă dialectic reprezentarea, nu o anulează cu desăvîrșire. Noțiunea depășește reprezentarea, nu o desființează. Noțiunea nu reflectă decît generalul, dar generalul nu există decît în și prin lucrurile individuale pe care le oglindesc reprezentările. Unitatea dialectică dintre individual și general determină și unitatea dialectică dintre reprezentare și noțiune[29].

De aceea, abstractizarea este permanent însoțită de o altă operație dialectic legată de ea: *generalizarea.* În vreme ce abstractizarea scoate la iveală *însușirile* generale ale lucrurilor, *generalizarea* luminează generalitatea acestor însușiri. Abstractizarea dezvăluie *însușirile* care aparțin tuturor lucrurilor de același gen, iar generalizarea dezvăluie *genul* de lucruri cărora le aparțin aceste însușiri.

În filozofia burgheză contemporană, pozitiviștii admit generalizarea, dar nu și generalul, fenomenologii admit generalul, dar nu și generalizarea, iar existențialiștii nu admit nici generalul și nici generalizarea.

„Fiecare își trăiește viața sa mintală într-o închisoare fără ieșire, corpul nostru"[30], se resemnează Sir James Jeans. De aceea, generalizările noastre „nu vor putea niciodată să descrie natura în sine, ele vor descrie observațiile noastre cu privire la natură"[31]. Generalizarea ar generaliza doar percepțiile noastre. După părerea pozitiviștilor, ea nu ne

---

[29] În artă, unitatea dintre reprezentare și noțiune capătă o formă specifică: *imaginea tipică.* În creația artistică, abstractizarea nu face abstracție de toate însușirile individuale; pe cele caracteristice le reține și le concentrează în jurul generalului într-o imagine menită să oglindească *generalul individualizat.* Altfel, arta și-ar pierde funcția ei specifică: *de a emoționa.* Generalul dezindividualizat nu e emoționant; generalul este latura „calmă" a lucrurilor.

[30] Sir James Jeans, *Physique et philosophie*, Paris, 1954, p. 20.

[31] *Ibidem*, p. 29.

poate duce la aflarea însușirilor generale ale lucrurilor, ci numai la constatarea unor raporturi relativ constante între observațiile noastre.

Dimpotrivă, Edmund Husserl, nu contestă generalul, ci faptul că generalul poate fi descoperit prin generalizare. După el, generalul este sesizabil numai printr-o privire nemijlocită, pe care o numește „intuiție eidetică". Pentru Husserl „... orice știință eidetică este principialmente independentă de orice știință faptică"[32]. El a afirmat în repetate rînduri că „a dori fie să dovedești, fie să contrazici ideile pe baza faptelor este o absurditate..."[33]. În concepția fenomenologică despre lume, generalul ar exista chiar dacă n-ar exista nici un lucru individual, iar noțiunea nu derivă din reprezentare, ci există independent de ea. Fenomenologii văd numai contradicția, nu și unitatea dintre reprezentare și noțiune.

Existențialismul este o exacerbare a individualului. Jean-Paul Sartre declară că „... toate conceptele făurite de istorie, inclusiv acela de om, sînt universale singularizate și nu au nici un sens în afară de această aventură singulară"[34]. Existențialiștii nu văd în lume decît individualul. De aceea capătă spaima în concepția lor asemenea proporții monstruoase. Într-o lume în care nu există nici general și nici legi, orice este posibil și nimic nu mai este previzibil. „Astfel – scrie Sartre – istoria omului este o aventură a naturii"[35]. Cine contestă existența oricărui general și a oricărei legi reduce toate evenimentele la un haos de aventuri.

Omul este însă singura ființă în stare să descopere generalul și să acționeze asupra individualității lucrurilor în lumina cunoștințelor care le reflectă însușirile generale. Adaptarea biologică se poate mulțumi cu oglindirea senzorială a individualului. Practica socială însă presupune neapărat reflectarea rațională a generalului. Practica socială

---

[32] Edm. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, N.R.F. Gallimard, Paris, 1950, p. 34.

[33] Idem, *La philosophie comme science rigoureuse*, P.U.F., 1955, p. 103.

[34] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 140.

[35] *Ibidem*, p. 158.

Scanned with OKEN Scanner

este un proces de transformare conștientă a lucrurilor. Practica socială nu se poate desfășura fără nici un țel, fără un plan stabilit anterior, deci fără cuvinte și noțiuni.

5. Cuvîntul și noțiunea

Dacă munca este cauza noțiunii, cuvîntul este condiția ei. Practica socială creează atît posibilitatea formării noțiunilor, cît și mijlocul necesar transformării acestei posibilități în realitate. Reflectarea rațională a generalului capătă forma logică a noțiunii datorită cuvîntului. Cuvîntul este acela care fixează rezultatul *procesului psihic* al făuririi noțiunii în *forma logică* a noțiunii.

La făurirea noțiunilor participă nu numai senzațiile, percepțiile și reprezentările, dar chiar atenția, memoria și fantezia. Practica socială determină concentrarea atenției asupra însușirilor asemănătoare ale lucrurilor, memoria păstrează reprezentarea acestor însușiri, iar fantezia împinge reflectarea de la reprezentarea individualului la noțiune, care oglindește generalul. „Căci – scrie Lenin – și în cea mai simplă generalizare, în cea mai elementară idee generală («masă» în general) *există* o anumită frîntură de *fantezie*. . . . Este absurd să negi rolul fanteziei și în cea mai riguroasă știință . . .“[36]. Fantezia deschide reflectarea către general, către posibil, către infinit. Trebuie neapărat fantezie pentru ca să treci de la oglindirea *unor* însușiri individuale ale *unor* lucruri la reflectarea însușirilor generale ale oricărui lucru de același gen. Nu se poate trece de la cunoașterea realului la cunoașterea posibilului fără fantezie. Cunoașterea finitului nu se poate extinde și asupra infinitului fără sprijinul fanteziei.

Fantezia nu se reduce la recombinarea „originală“ a unor reprezentări. Doar cu ajutorul ei se poate pătrunde dincolo de *individualitatea perceptibilă individual* a lucrurilor pînă la *generalitatea lor inteligibilă social*.

Gîndirea, din punctul de vedere psihic este proces, logicul este structură. Psihicul este reflectare, logicul este forma reflectării. Spre deosebire de actele psihice, care sînt

---

[36] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 300.

Scanned with OKEN Scanner

variabile și individuale, noțiunile sînt forme logice, stabile și sociale. În vreme ce procesele psihice, ca atare, sînt netransmisibile, noțiunile sînt comunicabile.

Noțiunile s-au format împreună cu cuvintele tocmai în vederea schimbului de experiență interindividual. Oglindind identitatea generală și relativ stabilă a diferitelor lucruri individuale de același gen, noțiunea este magazia ideală în care omenirea își păstrează proviziile de cunoștințe, acumulate de-a lungul istoriei, în lupta ei grea cu natura. Atît prin izvorul, cît și prin rostul ei, noțiunea este un produs social.

Psihologismul în logică și logicismul în psihologie confundă procesul psihic al gîndirii cu formele și operațiile logice, iar gnoseologismul trece inadmisibil peste deosebirea dintre conținutul și forma gîndurilor noastre, adică dintre reflectare și forma reflectării. Însă, după cum precizează Lenin, „aici există *în mod real,* obiectiv *trei* termeni: 1) natura; 2) cunoașterea omului . . . și 3) forma de reflectare a naturii în cunoașterea omului, această formă fiind tocmai conceptul . . .“[37].

Gîndirea, ca proces psihic, este un act strict individual și deci necomunicabil, ca atare; gîndirea logică este totdeauna o operație asupra unor forme logice, oricînd transmisibilă celorlalți membri ai colectivului de muncă, deoarece nu face decît să „interiorizeze“ o operație „exterioară“, adică să transforme o operație practică în una logică. „Operația logică – observă S. L. Rubinstein – este un proces psihic care s-a cristalizat într-o anumită structură logică, pe cînd procesul psihic, dacă este vorba de gîndire, reprezintă, de obicei, o operație în devenire“[38]. Gîndirea, ca proces psihic, este o operație încă necristalizată într-o structură logică. Operațiile logice asupra noțiunilor generalizează operațiile practice asupra lucrurilor. Noțiunea a apărut ca un „plan de muncă“. Oglindind însușirile generale ale unor lucruri, noțiunea oglindește, totodată, însușirile generale ale operațiilor și uneltelor cu ajutorul cărora pot fi produse și reproduse acele lucruri. Noțiunea a fost

---

[37] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 150.
[38] S. L. Rubinstein, *op. cit.* p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

la început un rezumat al muncii și o muncă în germene. Noțiunea de „piatră" însemna, probabil, un lucru tare cu care se pot sparge nuci sau se pot desprinde fructele din vîrful unui pom. Însăși noțiunea de „general", în limba germană de pildă, însemna pămîntul muncit în comun, iar categoria de „particular", parcela de pămînt desprinsă din pămîntul comunității și muncită de unul singur. „. . . *Allgemeine* nu înseamnă altceva în limba germană și nordică decît pămîntul comun, iar *Sundre, Besondre* nimic altceva decît proprietatea particulară despărțită de pămîntul comunității . . ."[39] scrie Marx.

Tot practica socială a determinat și formarea categoriei de „număr". Cîtă vreme schimburile între triburi au fost deosebit de rare, oamenii au măsurat cantitățile schimbate în mod sincretic, global, nediferențiat. Abiponii, de pildă, pot aprecia dintr-o singură privire dacă herghelia lor de cai sălbatici este completă sau nu. Pentru „primitivi", cantitatea unei anumite colecții de lucruri nu este încă altceva decît „calitatea" prin care acea colecție se deosebește de alte colecții mai mari sau mai mici.

„Dezvoltarea ulterioară a schimbului între triburi — scrie G. I. Ruzavin — s-a lovit însă de inconvenientul că diversele triburi aleseseră ca «etalon» de comparare mulțimi de lucruri diferite.

Treptat, sub acțiunea nevoilor de schimb, începe să figureze în rolul acestui «etalon» o mulțime determinată, care apare ca reprezentant al cantității oricărei mulțimi. Și abia în procesul unei îndelungate dezvoltări istorice, noțiunea de număr se eliberează de orice înveliș concret și apare ca număr în general"[40].

Dacă practica socială determină, în primul rînd, conținutul de cunoaștere al noțiunii, limbajul, nemijlocit legat de practica socială contribuie, mai ales, la constituirea formei ei logice. Pentru a se desfășura în mod firesc, practica socială are neapărat nevoie de *fixarea* oglindirii generalului în *forme logice*, care să aibă *o maximă stabilitate* și

---

[39] K. Marx—F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, E.S.P.L.P., București, 1955, p. 168.

[40] G. I. Ruzavin, *Despre natura abstracțiunii matematice*, în „Vopr. filos.", nr. 9, 1960, p. 158 (trad. rom.).

să fie *universal-umane*. Practica socială nu s-ar putea desfășura cum trebuie, dacă fiecare membru al colectivului de muncă ar acționa potrivit reflectării personale a individualității lucrurilor. În practica socială este necesară coordonarea tuturor eforturilor în lumina aceluiași țel, care, la rîndul lui, nu face decît să oglindească identitatea lucrurilor proiectate. Identitatea diferitelor lucruri asupra cărora se acționează, ca și identitatea diferitelor lucruri proiectate, determină identitatea noțiunilor formate în mințile diferiților membri ai colectivului de muncă. De aceea, noțiunea – ca formă logică – are o stabilitate maximă și o universalitate etern-umană.

Însă reflectarea identității diferitelor lucruri de același gen nu se cristalizează în forma logică de noțiune decît în și prin cuvînt. Cuvîntul, care are ca principală sarcină transmiterea noțiunilor de la o minte la alta, participă direct și la formarea noțiunilor.

Reflectarea generalului devine noțiune numai în contact cu un complex sonor articulat împreună cu care formează un cuvînt. Numai vorbirea poate transforma cunoașterea în cunoștințe, numai cuvîntul poate pune la dispoziția întregii societăți ceea ce se petrece în mintea unui singur om.

Avînd ca funcție primordială socializarea stărilor de spirit individuale, cuvîntul le structurează, în același timp, sub forma înțelesului pe care îl are. Prin înțelesul cuvintelor, conștiința depășește limitele individualului și se integrează în social.

Orice cuvînt este deci unitatea dintre un înțeles și un complex sonor articulat. Oricît de melodioasă ar fi, articularea nu poate transforma în cuvînt un complex sonor fără nici un înțeles. Însă noțiunea nu umple întregul înțeles al unui cuvînt. Noțiunea este numai „sîmburele" înțelesului. În înțelesul cuvîntului, „sîmburele noțional" este învelit în „carnea sensului afectiv". Noțiunea oglindește identitatea diferitelor lucruri, iar sensul afectiv reflectă atitudinea cu care oamenii întovărășesc oglindirea lucrurilor. „Un cuvînt, o particularitate sintactică etc. – scrie acad. Iorgu Iordan – pot avea în ce privește sensul, două elemente distincte: unul strict intelectual, care este noțiunea pură, reprezentarea

Scanned with OKEN Scanner

obiectului în discuție, altul afectiv, care arată oarecum poziția subiectivă, reacția sentimentală a individului vorbitor față de noțiunea etc. respectivă"[41]. Înțelesul unui cuvînt constă în unitatea dintre o noțiune și un sens afectiv. Nu există noțiune în afara înțelesului unui cuvînt sau fără să fie însoțită de un sens pragmatico-afectiv. Există însă cuvinte al căror înțeles a pierdut prin gramaticalizarea atît noțiunea, cît și sensul afectiv. În această situație se află instrumentele gramaticale de tipul articolului, prepoziției și conjuncției. Onomatopeele sînt cuvinte în al căror înțeles se formează abia noțiunea iar interjecțiile sînt cuvinte în al căror înțeles abia începe să se formeze sensul afectiv. În toate celelalte cuvinte, înțelesul este alcătuit atît din noțiune, cît și din sensul afectiv care însoțește nemijlocit noțiunea. Sensul afectiv se cristalizează în jurul noțiunii, formînd împreună cu ea înțelesul unui cuvînt, tot prin articularea unor complexe sonore. Însă în vreme ce noțiunea, reflectînd identitatea *tuturor* lucrurilor de același gen, este *aceeași* la toți oamenii, sensul afectiv, oglindind *atitudinea* oamenilor față de lucruri, *variază* de la popor la popor, de la o epocă la alta, de la un grup de oameni la altul. Oamenii au nenumărate posibilități de intonare și de combinare a complexelor sonore. Ele pot fi deosebit accentuate, debitate într-un ritm sau altul, așezate în frază în diferite locuri. Numai așa pot cuvintele să comunice și diversele atitudini pe care le iau oamenii față de lucruri și evenimente.

Cuvintele „General" și „Allgemeine" exprimă aceeași noțiune, dar n-au exact același sens pragmatico-afectiv. În limba germană, sensul cuvîntului „Allgemeine" a fost determinat de atitudinea unor agricultori față de pămîntul comunității; în originea grecească a cuvîntului „General", sensul a fost determinat de atitudinea unor navigatori față de „originea" lumii. De cînd aceste cuvinte au început să exprime categorii filozofice, înțelesul lor a pierdut sensurile afective inițiale și a permis noțiunii să umple întregul înțeles. Cu cît înțelesul unui cuvînt este mai abstract, cu atît unitatea dintre noțiune și sensul pragmatico-afectiv se apleacă de par-

[41] Iorgu Iordan, *Stilistica limbii romîne*, București, 1944, p. 13.

tea noțiunii. Nu există cuvinte care n-au nici un sens pragmatico-afectiv, dar există cuvinte care au sensul pragmatico-afectiv zero.

Istoria poate și ea să schimbe sensul pragmatico-afectiv al unor cuvinte. Feudalismul, capitalismul și socialismul au atribuit sensuri afective deosebite cuvîntului „domn". În feudalism, sensul cuvîntului „domn" oglindea respectul supușilor față de stăpîn; în capitalism, a degenerat pînă la o obișnuită formulă de politețe, iar în socialism a devenit o ocară. În tot acest timp, noțiunea pe care o exprimă cuvîntul „domn" a rămas aceeași: persoană care huzurește pe spinarea altora.

În arta literară, scriitorii sînt foarte sensibili la deosebirile de sens. În celebrele versuri ale lui Tudor Arghezi:

„Biciul răbdat se-întoarce în cuvinte
Și izbăvește-ncet pedepsitor
Odrasla vie-a crimei tuturor",

cuvîntul „odraslă" nu poate fi înlocuit cu sinonimul „copil", deoarece sensul cuvîntului „copil" nu poate oglindi ura poetului. „Faptele de limbă trebuie deci nu numai *înțelese*, dar și *simțite*", notează Tudor Vianu[42].

Spre deosebire de omul de știință, care este preocupat să desprindă generalul de individual, artistul urmărește individualizarea generalului. Dacă omul de știință se poate mulțumi să comunice ce a aflat, artistul are menirea să transmită și reacția sa afectivă față de adevărul descoperit. Or, reacția afectivă nu poate fi comunicată indirect, prin intermediul logicului, ci numai direct, prin sensibilizarea abstracțiilor. Știința informează, iar arta emoționează. În vreme ce, în știință, reprezentarea și noțiunea alcătuiesc o unitate dialectică, în artă, ele formează o imagine unică. „Imaginea artistică – scrie M. Breazu – întrupată în materialul diferitelor ramuri de artă (lexic, culoare, marmură, sunet) exprimă *gîndirea artistică* – este mesagerul unor *idei artistice* realizînd astfel sinteza între intelectiv, afectiv

[42] Tudor Vianu, *Probleme de stil și artă literară*, E.S.P.L.A., București, 1955, p. 200.

și concret-senzorial . . ."[43]. În știință, noțiunea are o existență relativ independentă față de reprezentare și afectivitate. În artă, noțiunea se contopește cu reprezentarea și afectivitatea în substanța imaginii tipice.

Dacă s-ar reduce numai la unitatea dintre o noțiune și un complex sonor, cuvîntul s-ar adresa doar rațiunii, nu și afectivității. Însă cuvîntul este unitatea dintre o noțiune și un sens pragmatico-afectiv, pe de o parte și un complex sonor, pe de altă parte. Prin imaginile pe care le pot stîrni, în conștiința oamenilor, cuvintele transportă emoția din sufletul scriitorului în sufletul cititorului. Adresîndu-se actorului, marele regizor sovietic K. S. Stanislavski spunea: „Cuvîntul, pentru artist, nu e pur și simplu un sunet, ci un izvor de imagini. De aceea, în comunicarea verbală de pe scenă nu vorbiți atît urechii, cît ochiului"[44].

Celebrul cineast sovietic V. I. Pudovkin este de aceeași părere. „În artă – scrie el – a face ca procesul gîndirii și rezultatele acestuia să fie pe deplin sesizabile prin simțuri, prin văz în special, înseamnă a crea o operă de valoare"[45].

Deznădejdea filozofilor burghezi contemporani se manifestă, îndeosebi, față de obiectivitatea nucleului conceptual al cuvintelor. Ignorarea adevărului este cel mai puternic calmant ideologic pentru o clasă care piere. Martin Heidegger, de pildă aprobă cunoașterea, dar respinge cunoștințele, aprobă gîndirea, dar respinge gîndurile, este de acord cu vorbirea, dar nu și cu vorbele, îi place teoria, dar în nici un caz practica.

„Gîndirea – pretinde el – nu este o «prindere» conceptuală. În îndepărtatele zori ale desfășurării ei, gîndirea nu cunoștea conceptul. Aceasta nu înseamnă nicidecum că gîndirea în acel moment nu era încă dezvoltată. Gîndirea care se desfășoară nu e încă închisă în frontierele care o «finisează», ridicînd bariere în fața desfășurării ei"[46]. Deci,

---

[43] M. Breazu, *Cunoașterea artistică*, Editura Academiei R.P.R., București, 1960, p. 147.

[44] K. S. Stanislavski, *Munca actorului cu sine însuși*, E.S.P.L.P., București, 1955, p. 457.

[45] V. I. Pudovkin, *Despre arta filmului*, E.S.P.L.A., București, 1960, p. 150.

[46] Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, P.U.F., 1959, p. 196.

gîndire da, însă concepte nu. Cu gîndirea se mai împacă el, dar se teme de rezultatele ei: noţiunile. M. Heidegger este adept al căutărilor fără ţintă. Cînd adevărul ţi-e potrivnic, preferi să nu-ţi iasă în cale. Martin Heidegger răstoarnă raportul dintre gîndire şi noţiune, propovăduind un soi de anarhism gnoseologic: *gîndirea este totul, noţiunea nu înseamnă nimic.* El vede în noţiuni numai nişte adăposturi în care se refugiază toţi „laşii" gîndirii. Heidegger susţine că „... cine începe să scrie cînd iese la iveală gîndirea, trebuie neapărat să semene cu acei oameni care se refugiază într-un adăpost împotriva vîntului cînd acesta suflă prea tare"[47]. În realitate, M. Heidegger izolează gîndirea de noţiune nu dintr-un surplus de curaj, ci din „grijă" pentru clasa pe care vrea s-o apere de... adevăr.

Încercînd să promoveze teza învechită după care „... limbajul nu este o unealtă"[48], Heidegger izolează, de asemenea, şi vorbirea de limbă. „A vorbi limba este cu totul deosebit de: a utiliza o limbă. Vorbirea obişnuită nu face decît să utilizeze limba"[49]. Şi în acest caz se arată Heidegger favorabil procesului şi potrivnic produsului. Însă cauza adîncă pentru care Heidegger doreşte o mişcare fără repaus şi fără ţel răbufneşte atunci cînd precizează că „... voinţa de a acţiona, adică de a face şi de a realiza, a strivit gîndirea"[50].

Gîndirea fără acţiune este ca un cap fără trup. Numai în mintea unui ideolog al reacţiunii, care se refugiază într-o gîndire sterilă de frica acţiunii revoluţionare a maselor mai poate să se înfiripe o asemenea idee. Gîndirea nici nu este altceva decît practică socială teoretizată. În vreme ce noţiunea este formă logică, gîndirea este operare cu formele logice. Unitatea dialectică reală dintre mişcare şi repaus, dintre dezvoltare şi stabilitate determină, prin intermediul practicii sociale, unitatea dintre gîndire şi formele ei logice. În realitate nu există numai *mişcarea* lucrurilor, ci şi *lucrurile* în mişcare. De aceea, formele logice, în general, şi noţiunile, în special, nu sînt străine de realitate, ci dimpotrivă, o pot reflecta cu fidelitate.

[47] *Ibidem*, p. 91.
[48] *Ibidem*, p. 155.
[49] *Ibidem*, p. 139.
[50] *Ibidem*, p. 95.

Scanned with OKEN Scanner

Herman Wein contestă și el noțiunilor capacitatea de a reflecta „conținutul" realității. „În limbile greco-europene ... procesul de lucrificare (dacă se poate risca acest termen) contribuie la ciopîrțirea ... continuului percepției"[51]. După el, noțiunile nu reflectă lucrurile, ci le confecționează prin tăierea în bucăți a mișcării. „«Interpretarea» este o schemă fecundă. Cunoștință este numai «declarația» provocată de interogator și interpretată de el prin categoriile sale ..."[52].

Numai că realitatea nu poate fi silită de nimeni să mintă, iar noțiunile sînt produse de gîndire tocmai pentru a reflecta exact realitatea. „Orice noțiune științifică este și produs al gîndirii, și reflectare a existenței"[53], observă S. L. Rubinstein.

Mișcarea, fiind a unor lucruri relativ stabile, este conceptualizabilă. Gîndirea o poate oglindi prin mișcarea formelor logice, care sînt și ele relativ stabile. Prin noțiuni, ea „fotografiază" lucrurile în identitatea lor relativ stabilă, iar prin combinarea noțiunilor, ea le „cinematografiază" mișcarea. Materialismul dialectic respinge perpetuarea pseudoalternativei: *ori logica, ori mișcarea.* Mișcarea și logica nu sînt eterogene. Logica este efectul mișcării. Logica s-a format pentru a reflecta dialectica realității. Contradicția dintre logică și realitate este dialectică, adică presupune unitatea dintre ele. Noțiunile nu întrerup mișcarea gîndirii mai mult decît întrerup lucrurile mișcarea realității. „Fiecare «întrerupere a mișcării», cu scopul reflectării acestei lumi în noțiuni discrete și în formulări precise, este relativă. În schimb, procesul «suprimării și depășirii» acestor «întreruperi» în cursul dezvoltării cunoașterii noastre este absolut"[54], scrie D. P. Gorski.

Diversele nuanțe ale neopozitivismului speculează lipsa evidentă a unei legături *directe* între însușirile lucrurilor și sonoritatea cuvintelor, contestînd existența *oricărei* legături între cuvinte și lucruri. După ce dizolvă lucrurile în mișcarea continuă a sensibilității, neopozitivismul încearcă să organizeze această mișcare cu ajutorul unor logici apri-

---

[51] H. Wein, *Les catégories et le langage*, în „Rev. de met. et de mor.", nr. 3, 1960, p. 261.
[52] *Ibidem*, p. 254.
[53] S. L. Rubinstein, *op. cit.*, p. 58.
[54] D. P. Gorski, *op. cit.*, p. 67.

Scanned with OKEN Scanner

orice, convenționale și arbitrare. Declarîndu-se adversari neîmpăcați ai oricărei metafizici, neopozitiviștii adoptă două metafizici deodată: o metafizică a unei mișcări fără repaus și o metafizică a unei logici fără reflectare. Izolînd subiectul de obiect și senzorialul de rațional, neopozitiviștii juxtapun complementar o metafizică a individualului fără general și o alta, a generalului fără individual. Izolarea subiectului de obiect și a individualului de general duce, în mod firesc, și la izolarea noțiunilor de senzații. Fiind aprioric, convențional și arbitrar, conceptul se reduce la un semn, care nu poate fi nici confirmat și nici infirmat de individualul senzorial. Din raportul contradictoriu dintre mișcarea lucrurilor și gîndirea logică, neopozitiviștii văd numai contradicția, nu și unitatea. De aceea, ei dau falsei alternative: „sau mișcarea, sau logica", un răspuns eclectic – complementarist: mișcarea este neconceptualizabilă, iar conceptul nu se referă la mișcare, așa încît mișcarea și conceptul sînt două existențe complementare, adică există întotdeauna amîndouă, dar nu se întîlnesc niciodată.

Ceea ce nu pot accepta filozofii unei clase a cărei practică socială este condamnată de istorie e tocmai unitatea dialectică dintre „praxis" și „logos". „... Nu credem – scrie Michel Mazzola – că o sinteză pripită între *logos* și *praxis* să fie cu totul justificată. Logosul posedă propria lui dinamică și propriul lui adevăr"[55]. Pe filozofii burgheziei contemporane îi supără gnoseologia materialismului dialectic *în primul rînd* din pricină că dezvăluie *unitatea* dintre practica socială și gîndirea logică.

Operaționaliștii, care vorbesc mereu despre practică, susțin că noțiunile nici nu pot reflecta altceva decît identitatea unor acte operatorii. După părerea lor, noțiunile – formate în și prin cuvinte, cu prilejul practicii sociale – permit transformarea unor operații reale, individuale, temporale și deci ireversibile în operații posibile, generale, atemporale și deci reversibile. În concepția lor, practica nu mai stabilește legătura între subiect și obiect, ci, dimpotrivă, împiedică subiectul să ajungă la obiect. Operaționalismul este un „kantianism" al practicii. Kant ne-a lăsat

[55] Michel Mazzola, în „Arguments", nr. 20, 1960, p. 26.

o „critică a rațiunii pure", iar operaționaliștii vor să ne „dăruiască" o „critică a practicii pure". Kant a ridicat între subiect și obiect un zid despărțitor pe care a scris: *Cunoașterea;* operaționaliștii au ridicat între subiect și obiect un zid despărțitor pe care au scris: *Practica.* Ca și kantienii, operaționaliștii rămîn pe pozițiile idealismului subiectiv. Amestecînd existențialismul cu pragmatismul, J. Ortega y Gasset reduce și el conceptul la „un plan strategic" de care oamenii au neapărată nevoie pentru a se apăra de urgia lucrurilor. „Viața – scrie el – este lupta împotriva lucrurilor pentru a te susține printre ele. Conceptele constituie planul strategic pe care îl desfășurăm pentru a răspunde atacurilor lor. Din această pricină, dacă se scrutează profund măruntaiele cele mai intime ale unui concept, se află că el nu ne spune nimic despre lucrul însuși, ci că rezumă tot ceea ce un om poate face cu acest lucru sau tot ceea ce poate suferi din partea lui"[56].

Răsucind subiectul cu spatele la obiect, ei ignoră faptul că posibilul este prelungirea realului, iar realul este rezultatul realizării posibilului. Reducînd *posibilul obiectiv* la forma logică pe care o capătă *oglindirea posibilului,* operaționalismul trage concluzia idealist-subiectivă că realul este subordonat posibilului.

În adevăr, cuvintele, împreună cu noțiunile pe care le exprimă, sînt acelea care permit oamenilor să treacă de la practică la logică. Prin noțiuni, compararea, analiza și sinteza pot fi și *operații* logice. Noțiunile dau oamenilor posibilitatea să compare, să analizeze și să sintetizeze în mod *logic* ceea ce au comparat, analizat și sintetizat de nenumărate ori în mod *material.* Ba, mai mult decît atît, cu ajutorul noțiunilor, oamenii pot compara, analiza și sintetiza în mod logic ceea ce nici nu se poate compara, analiza și sinteza în mod material: un mod de producție din trecut, sau o concepție despre lume. Însă noțiunile, oglindind identitatea unor acte operatorii, reflectă în ultimă instanță, înseși lucrurile care suferă acele operații. Legătura dintre cuvinte și lucruri nu trebuie neapărat să fie ori fizică, ori convențională. Între cuvinte și lucruri există o legătură tot atît de obiectivă ca și cea fizică: legătura *socială.*

---

[56] J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 138.

„Legătura dintre semn și lucrul desemnat este social-mente formată și intelectuală prin forma ei"[57], precizează L. O. Reznikov.

Cuvintele nu sînt legate nemijlocit de diferitele însușiri individuale ale lucrurilor, ci mijlocit, prin intermediul noțiunilor, de identitatea însușirilor lor generale. Superioritatea mînuirii noțiunilor față de mînuirea lucrurilor rezidă tocmai în faptul că noțiunea depășește realul, prezentul, finitul și reflectă posibilul, viitorul, infinitul. Realul nu se subordonează posibilului, ci, în procesul muncii, oamenii își subordonează realul, călăuziți fiind de noțiuni, care oglindesc posibilul. Oglindind însușiri generale, noțiunile asigură eficacitatea acțiunilor umane asupra lucrurilor care au acele însușiri generale. Noțiunile concentrează în conținutul lor de cunoaștere succesele unei extrem de îndelungate practici sociale. Reflectînd generalul, noțiunile pot pătrunde în domenii în care reprezentarea, încă legată de individual, nu poate pătrunde. Cu ajutorul abstracției, Karl Marx și Friedrich Engels au pătruns în viitor pînă la societatea comunistă, cu peste o sută de ani înainte ca oamenii sovietici să înceapă construirea ei. În schimb, reprezentările concrete despre societatea comunistă ale utopiștilor n-au reușit să depășească intențiile filantropice ale unor visători. Reprezentarea are picioare mult mai scurte decît noțiunea. Nu întîmplător, făuritorii socialismului științific s-au mulțumit să-și fundamenteze teoria cu ajutorul *noțiunilor*, ferindu-se de orice *reprezentare* individualizată a societății viitoare.

După ce arată că utopiștii, schițînd „imagini ale unei societăți a viitorului"[58], erau „mai aproape de realitate atunci cînd vorbeau despre ceea ce nu va exista într-o asemenea societate decît atunci cînd indicau căile de înfăptuire a socialismului"[59], N. S. Hrușciov conchide: „Se înțelege că nici în prezent, noi, urmînd exemplul dascălilor

---

[57] L. O. Reznikov, *Despre rolul semnelor în procesul cunoașterii*, în „Vopr. filos.", nr. 8, 1961, p. 140 (trad. rom.).

[58] *Congresul al XXII-lea al P.C.U.S.*, Editura Politică, 1962, p. 169.

[59] *Ibidem.*

noștri, nu încercăm să precizăm toate amănuntele societății comuniste dezvoltate"[60].

Fiind muncă logicizată, noțiunea îl scutește pe om de nenumărate eforturi fizice. Cu cît un om are o minte mai săracă în noțiuni, cu atît are el mai puțină încredere în acordul dintre operațiile cu noțiuni și operațiile cu lucruri. Este oare același lucru a-i da cuiva 40 de lei, dacă îi datorezi 100 și îți datorează 60, cu a-i da 100, așteptînd să-ți înapoieze 60? Să ne închipuim ce imense eforturi sînt economisite atunci cînd este vorba de operații practice mult mai complicate sau de operații care nici nu se pot practic efectua!...

Viteza de desfășurare a gîndirii este considerabil mai mare decît a practicii. Noțiunile generalizează numai succesele practicii. Din punctul de vedere gnoseologic, noțiunea este superioară practicii din a cărei generalizare a rezultat, deoarece concentrează în ea mult mai multă practică decît a stat la baza formării ei și decît conține o intervenție sau alta în mersul lucrurilor, în lumina ei. Superioritatea noțiunii față de practică nu constă, după cum pretind neopozitiviștii, exclusiv în faptul că noțiunea s-a îndepărtat de concret, ci în faptul că noțiunea nu este altceva decît *practică potențată* și prin aceasta formă logică a reflecției generalului din lucruri în mintea oamenilor.

După ce constată că „simbolismul verbal, mai îndepărtat de concret, mai puțin intuitiv, devine mai rapid, mai suplu, cînd este vorba de numere mari și de operații complexe"[61], Paul Guillaume conchide că „superioritatea lui vine tocmai din faptul că este constituit din *semne arbitrare*, legate prin *convenții arbitrare*"[62].

În realitate, superioritatea mînuirii noțiunilor față de mînuirea lucrurilor în elaborarea planului de muncă constă nu în pretinsul caracter arbitrar al noțiunilor, ci în caracterul lor sintetic-reflectoriu. Arbitrare și convenționale pot fi cel mult semnele grafice ale cuvintelor, nu însești noțiunile. De altfel, nici semnele acestea n-au fost la în-

---

[60] *Ibidem*, p. 170.

[61] Paul Guillaume, *op. cit.*, p. 264.

[62] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

ceput chiar atît de arbitrare. Plehanov sugerează că „urma putea să servească drept model pentru întrebuințarea semnelor conștiente în comunicarea dintre oameni de la distanță"[63].

Un animal este superior altuia în măsura în care este în stare să folosească mai mult din experiența lui trecută decît celălalt. Omul este calitativ superior tuturor animalelor, deoarece, datorită noțiunilor, el este capabil să folosească nu numai experiența speciei și a lui personală, ci și experiența socială a tuturor oamenilor din trecut și prezent.

C. A. Van Peursen este de părere „. . . că materia, prin evoluția vieții, începe să participe la aventura spirituală a omului"[64]. În realitate, materia, prin evoluția ei, dă naștere, la un moment dat, omului, care, la lumina noțiunilor, începe s-o transforme potrivit nevoilor sale.

6. Sfera și conținutul

Noțiunea este forma logică în care se cristalizează reflectarea generalului. Dar această structură ideală este un întreg care are părțile lui componente. Orice noțiune este formată dintr-o sferă și dintr-un conținut.

Sferei i se mai spune de către unii logicieni *extensiune*, iar conținutului, *comprehensiune*. Logicienii neopozitiviști preferă să folosească alte expresii, socotite de către ei mai neutre față de orice interpretare filozofică posibilă: *denotație*, pentru sferă și *conotație*, pentru conținut.

Toată lumea este de acord că sfera se referă la *totalitatea lucrurilor* care au însușirile vizate de conținut, iar conținutul se referă la *însușirile generale* pe care le au lucrurile vizate de sferă.

Materialismul dialectic nu se poate opri însă la constatarea că sfera și conținutul noțiunilor se „referă" fiecare la cîte ceva. El trebuie să dezvăluie faptul că sfera și con-

---

[63] G. V. Plehanov, *Scrisori fără adresă*, p. 136.

[64] C. A. Van Peursen, *Henri Bergson . . .*, în „Rev. de met. et de mor.", nr. 3, 1960, p. 326.

Scanned with OKEN Scanner

ținutul – ca elemente componente ale unei *anumite* forme logice – structurează un *anumit* conținut de cunoaștere.

În procesul practicii sociale, sfera noțiunii structurează logic reflectarea totalității lucrurilor, iar conținutul noțiunii structurează logic reflectarea însușirilor lor generale. În muncă, oamenii oglindesc, în același timp, și lucrurile și însușirile lor generale. Însă, în vreme ce, prin sfera noțiunii, capătă formă logică numai oglindirea totalității lucrurilor de același fel, prin conținutul noțiunii capătă formă logică și oglindirea însușirilor generale pe care le au acele lucruri. În ultimă instanță, sfera unei noțiuni dă formă logică reflectării unui ansamblu de diferite lucruri de același gen, iar conținutul ei dă formă logică procesului de reflectare a identității lor. Noțiunea nu este însăși reflectarea unității dialectice dintre genul lucrurilor și însușirile lor generale, ci numai *forma logică* a acestei reflectări, iar reflectarea generalului din lucrurile individuale nu este însăși unitatea *reală* dintre individual și general, ci numai *reflectarea* ei. V. F. Asmus, după ce afirmă că prin sfera noțiunii trebuie să „... înțelegem suma sau ansamblul (mulțimea, clasa) tuturor obiectelor, care pot fi gîndite prin mijlocirea acestei noțiuni"[65], exemplifică după cum urmează: „... Sfera noțiunii de «colhoz» este formată din toate arteluri cooperatiste agricole de tip socialist, adică din toate gospodăriile care pot fi gîndite prin intermediul noțiunii de «colhoz»"[66]. În această formulare, Asmus nu confundă forma logică a reflectării lucrurilor cu însăși reflectarea lucrurilor, sau reflectarea lucrurilor cu înseși lucrurile, ci confundă forma logică a reflectării lucrurilor cu lucrurile însele. La cea mai superficială cercetare a acestei formulări iese la iveală neajunsul ei. Cum e posibil ca un element al formei logice, care are o existență ideală, să fie format din toate lucrurile materiale la care se referă el? Sfera unei noțiuni nu poate exista decît în mintea oamenilor, în vreme ce lucrurile la care se referă ea nu pot exista decît în afara minții oamenilor.

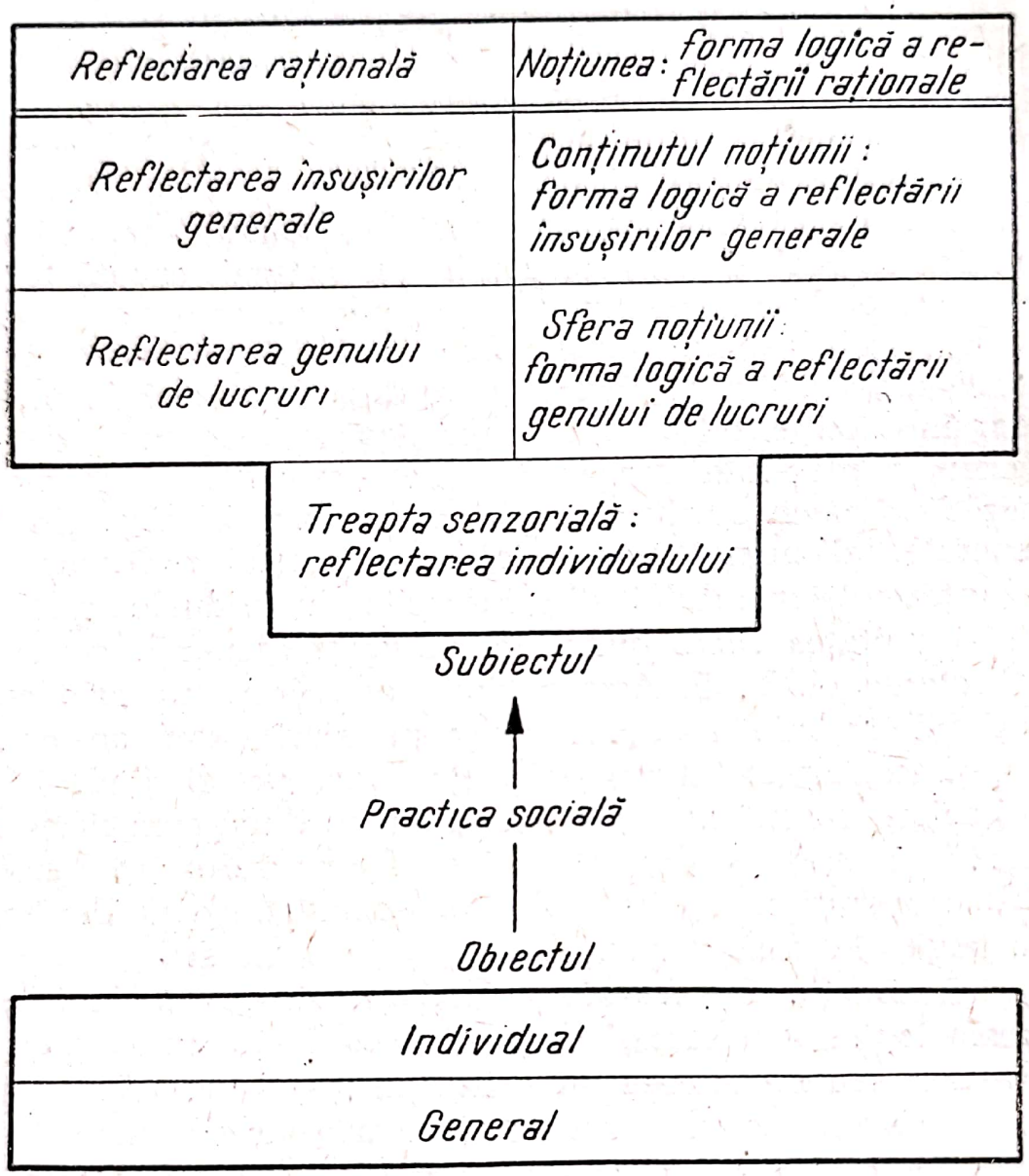
---

[65] Apud *Logica*, sub red. lui D. P. Gorski și P. V. Tavanet, Editura Științifică, București, p. 52.

[66] Apud *Logica*, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

Iată schema aproximativă a raportului dintre subiect și obiect:



Schema scoate în relief faptul că unitatea obiectivă dintre individual și general determină, în procesul practicii sociale, unitatea subiectivă dintre senzorial și rațional, care se fixează cu ajutorul limbajului sub forma logică a noțiunii.

Desigur că oglindirea senzorială a individualului de către om se deosebește considerabil de felul în care oglindesc individualul animalele. Omul oglindește individualitatea unor lucruri despre care știe, cel puțin, că sînt *lucruri*, care există independent de sensibilitatea sa și care au însușiri generale pe care urmează să le descopere. La om, oglindi-

rea senzorială este impregnată de rațiune și se desfășoară, în permanență, sub conducerea rațiunii, iar rațiunea este totdeauna însoțită, mai mult sau mai puțin evident, de oglindirea senzorială.

Între o reprezentare și o noțiune există o deosebire calitativă: reprezentarea este totdeauna intuitivă, iar noțiunea nu este niciodată intuitivă. Însă noțiunea prin care este reflectat un gen este totdeauna acompaniată de o reprezentare care reflectă un exemplar individual aparținînd acelui gen. Trebuie, în același timp, să se facă o distincție netă între intuitivitatea unei reprezentări care însoțește o noțiune și totala lipsă de intuitivitate a noțiunii însăși. Nu noțiunea este intuitivă, ci doar reprezentarea de care este întovărășită. V. A. Știoff consideră, pe bună dreptate, că „intuitivitatea este o trăsătură a *cunoașterii* noastre, determinată de originea ei *senzorială*, empirică, de legătura ei nemijlocită cu practica în calitatea ei de activitate asupra obiectului. De aici rezultă că sînt intuitive nu noțiunile ca atare, nu teoria ca atare, ci aspectele lor legate de sensibilitate, de experiență, de practică, Dintre laturile intutitive ale cunoașterii fac parte – în afară de reprezentările și percepțiile obișnuite, în afară de mijloacele lingvistice pentru fixarea noțiunilor – și modelele"[67].

Totodată, apare mai clar deosebirea dintre conținutul cognitiv al unei idei și conținutul noțiunii care o structurează logic. Conținutul gnoseologic al unei idei se definește în opoziție cu forma ei logică, iar conținutul noțiunii în care ideea se cristalizează logic se definește în opoziție cu sfera noțiunii. *Conținutul gnoseologic* este dialectic *legat de forma lui logică*, în vreme ce *conținutul logic* este dialectic legat de *sfera* lui.

Conținutul noțiunii este alcătuit din *notele* noțiunii. În notele noțiunii se fixează reflectarea însușirilor generale ale lucrurilor vizate de sfera acelei noțiuni. Trebuie evitată confundarea vulgarizatoare a notelor, care aparțin noțiunii, cu însușirile generale, care aparțin lucrurilor. Notele noțiunii nu sînt însușirile generale ale lucrurilor, ci numai formele logice ale reflectării acestor însușiri.

---

[67] V. A. Știoff, *Funcțiile gnoseologice ale modelului*, „Vopr. filos.", nr. 12, 1961, p. 63 (trad. I.S.R.S.).

Scanned with OKEN Scanner

Sfera este forma logică pe care o capătă reflectarea unui gen de lucruri în ansamblul lui, în totalitatea lui. Spre deosebire de reprezentare, care oglindește un număr *limitat* de lucruri în *individualitatea* lor, conținutul cognitiv al sferei reflectă un număr *nelimitat* de lucruri, considerat ca un gen. Totuși, prin sfera ei, orice noțiune privește spre reprezentare, iar prin conținutul ei, privește spre judecată.

După conținutul și sfera lor, noțiunile pot fi de mai multe feluri.

7. Felurile noțiunilor

Sfera și conținutul noțiunilor sînt și criteriile fundamentale de clasificare a noțiunilor.

Din punctul de vedere al sferei lor, noțiunile pot fi: *individuale, particulare și generale.* O noțiune individuală are o sferă care nu este nimic altceva decît structura logică a reflectării unui singur obiect. De pildă „Hidrocentrala de la Bicaz". Sfera unei noțiuni particulare este forma logică prin care se fixează reflectarea unor obiecte de același gen. De pildă, „unele cărți". Prin sfera oricărei noțiuni generale se structurează logic oglindirea tuturor lucrurilor de același gen. De pildă, „navă cosmică".

Evident, conținutul acestor noțiuni păstrează în notele din care este format reflectarea însușirilor generale ale lucrurilor avute în vedere de sfera acestor noțiuni.

Noțiunile individuale, particulare și generale pot fi *colective și necolective.* Sînt colective numai noțiunile a căror sferă privește lucruri care formează *întreguri, ansambluri, colecții.* Celelalte noțiuni a căror sferă vizează lucruri de același gen, dar care nu formează unele cu altele întreguri, sînt necolective. „Divizia I de cavalerie" este o noțiune colectivă, în vreme ce „ostaș" este o noțiune necolectivă. Este interesant de reținut că notele care formează conținutul noțiunilor colective concentrează în ele numai reflectarea însușirilor generale care aparțin întregurilor, *nu* și reflectarea însușirilor generale ale lucrurilor care alcătuiesc întregurile. Notele noțiunii „opinie publică" se referă la orice opinie publică, dar nu la toate părerile care o compun.

Scanned with OKEN Scanner

Din punctul de vedere al conținutului lor, noțiunile pot fi: *concrete și abstracte, pozitive și negative, independente și corelative.*

Concrete sînt noțiunile al căror conținut este alcătuit din mai multe note și deci structurează logic reflectarea tuturor însușirilor care disting un gen de lucruri de alt gen de lucruri. Abstracte sînt noțiunile al căror conținut este format dintr-o singură notă și deci structurează logic reflectarea unei singure însușiri generale, care poate aparține unor lucruri de diferite genuri.

De aceea, *lucrurile* la care se referă noțiunile concrete sînt sensibile, iar *însușirile* la care se referă noțiunile abstracte nu sînt sensibile. Noțiunile concrete se referă la lucruri, care în individualitatea lor, sînt perceptibile. Noțiunile abstracte se referă la o singură însușire generală care nu poate deveni perceptibilă decît indirect, prin individualizarea unui general. Însușirile generale ale *oricărei lămpi* se pot individualiza în *această lampă*, dar însușirea de a fi *înaltă* are neapărat nevoie și de însușirile generale ale *unor lucruri înalte* pentru a se putea individualiza. Înălțimea nu poate exista decît ca înălțime a unor anumite lucruri, ca înălțime a acestei lămpi, de pildă.

Deosebirea dintre noțiunile concrete și cele abstracte nu este numai cantitativă, ci și calitativă. Între o noțiune al cărei conținut se reduce la o singură notă și o noțiune al cărei conținut este alcătuit din mai multe note există și o deosebire calitativă, nu numai cantitativă. Între „una" și „mai multe" există o altfel de deosebire decît între „mai puține" și „mai multe". Prima este o deosebire calitativă, a doua este numai cantitativă.

Nici noțiunile concrete și nici noțiunile abstracte nu sînt toate la fel de concrete sau la fel de abstracte. Noțiunile concrete sînt de diferite grade de concretitudine, iar cele abstracte sînt de diferite grade de abstracție. Faptul că noțiunea „oraș" este mai puțin concretă decît noțiunea „București" nu ne îndreptățește să socotim noțiunea „oraș" printre noțiunile abstracte; faptul că noțiunea „lungime" este mai puțin abstractă decît noțiunea „dimensiune" nu ne îndreptățește să socotim noțiunea „lungime" printre noțiunile concrete.

Scanned with OKEN Scanner

Deosebirea calitativă dintre noțiunile concrete și cele abstracte iese limpede la iveală de îndată ce încercăm să le exemplificăm. Noțiunea de „cîine" poate fi exemplificată cu ajutorul lui „Grivei", în vreme ce noțiunea de „mamifer" nu poate fi exemplificată direct, ci numai indirect, prin intermediul exemplificării de „cîine", de pildă.

Noțiunile, care, prin conținutul lor, oglindesc existența reală sau posibilă a unor însușiri generale, sînt pozitive, iar cele care, prin conținutul lor, oglindesc inexistența unor însușiri generale, sînt negative. De pildă, finitul și infinitul, cruțător și necruțător, mic și nimic etc.

Noțiunile, care, prin conținutul lor, reflectă interdependența însușirilor generale ale unor lucruri ce aparțin de două genuri diferite, sînt corelative. Celelalte sînt independente, oglindind, prin conținutul lor, independența relativă a diferitelor însușiri generale. De pildă, „mamă" și „copil" sau „creion" și „hîrtie".

Desigur, aceeași noțiune poate fi în același timp și generală și concretă și colectivă și independentă și pozitivă. De pildă, noțiunea de „echipă". Însă o noțiune nu poate fi în același timp și concretă și abstractă sau și individuală și generală etc. . .

Este limpede că, dacă din punctul de vedere al *procesului gnoseologic,* toate noțiunile sînt abstracte și generale, deoarece sînt rezultatul abstractizării și generalizării, din punctul de vedere al *structurii logice,* toate noțiunile se împart, după sfera lor, în individuale și generale, iar după conținutul lor, în concrete și abstracte.

8. Raporturile dintre noțiuni

Raporturile dintre noțiuni depind de *notele* noțiunilor, dar se manifestă sub forma raporturilor dintre *sferele* lor.

Două sau mai multe noțiuni pot avea notele lor comparabile sau necomparabile. Este lipsit de sens să se compare notele noțiunii de „avion" cu notele noțiunii de „castan", dar este firesc să se compare notele noțiunii de „avion" cu notele noțiunii de „vehicul". De aceea, sfera noțiunilor comparabile fixează reflectarea unor lucruri *omogene,* iar sfera noțiunilor necomparabile se referă la lucruri *eterogene.*

Scanned with OKEN Scanner

Noțiunile comparabile pot fi: concordante sau opuse. Cele concordante pot fi: identice, supra și sub-ordonate și încrucișate, iar cele opuse pot fi: coordonate, contrarii și contradictorii.

Două noțiuni sînt identice atunci cînd sferele lor coincid din pricină că notele lor vizează însușiri generale deosebite ale aceloraşi lucruri. De pildă noțiunile: „București" și „Capitala R.P.R.".

Două noțiuni sînt sub și supra-ordonate atunci cînd sfera uneia este în întregime inclusă în sfera celeilalte, datorită faptului că notele lor au grade deosebite de generalitate. De pildă noțiunile „democrație populară" și „stat socialist".

Două noțiuni sînt încrucișate atunci cînd sferele lor coincid parțial, în virtutea faptului că notele lor indică însușiri generale ale unui grup de lucruri care fac parte, în același timp, din două genuri diferite. De pildă, noțiunile „medic" și „militar".

Două noțiuni ale căror note înregistrează reflectarea însușirilor generale ale unor lucruri de genuri deosebite au sferele coordonate. De pildă, noțiunile „chimie" și „sociologie".

Două noțiuni ale căror note indică însușiri generale diametral opuse au sferele contrarii. De pildă, noțiunile „lung" și „scurt".

Două noțiuni dintre care una conține negația notelor celeilalte au sferele contradictorii. De pildă, noțiunile „cruțător" și „necruțător".

După cum se vede, raporturile dintre noțiuni trec de la concordanța maximă – identitatea – la opoziția maximă – contradicția. Trecînd de la identitate la supra și sub-ordonare, concordanța slăbește; ea rămîne totală numai pentru noțiunea subordonată, căci pentru noțiunea supra-ordonată ea este numai parțială. Cea mai slabă concordanță o au noțiunile încrucișate, care coincid ambele parțial.

Trecerea de la noțiunile încrucișate la noțiunile coordonate înseamnă trecerea de la concordanță la opoziție. Între noțiunile coordonate există cea mai slabă opoziție. Opoziția crește între noțiunile contrarii și devine maximă între noțiunile contradictorii.

De asemenea, trebuie să se țină seama că raporturile

descrise există numai între noțiunile care fac parte din același gen. Aceste raporturi nu pot exista decît între noțiuni omogene.

9. Operațiile asupra noțiunilor

Gîndirea poate opera fie asupra sferei noțiunilor, fie asupra conținutului lor. Principalele operații asupra sferei noțiunilor sînt *generalizarea* și *specificarea*, pe de o parte, *clasificarea* și *diviziunea*, pe de altă parte.

Generalizarea nu este numai operația gnoseologică prin care se formează sfera noțiunilor, ci și operația logică prin care se poate extinde sfera noțiunilor. În vreme ce generalizarea gnoseologică este dialectic legată de abstractizare, generalizarea logică este legată dialectic de specificare.

Specificarea este operația logică prin care se poate restrînge sfera noțiunilor. Generalizarea și specificarea sînt operații logice care nu se aplică niciodată sferei unei singure noțiuni, ci sferelor unui lanț de noțiuni supra și sub-ordonate. Sfera unei noțiuni se poate referi la o infinitate de lucruri. Ea nu mai poate fi deci lărgită. A o restrînge nu înseamnă a o specifica, ci a o particulariza. Prin generalizare se trece de la o noțiune mai puțin generală la una mai generală, iar prin specificare se parcurge un drum invers. Generalizarea și specificarea sînt operații prin care se trece de la o noțiune la alta.

Noțiunile generale sînt de două feluri: noțiuni de gen și noțiuni de specie. Orice noțiune este genul unor specii și specia unui gen. Generalizarea este operația logică prin care se trece de la o noțiune de specie la una de gen, iar specificarea este operația logică prin care se trece de la o noțiune de gen la una de specie.

Oricît de mult ar spori densitatea populației omenești, sfera noțiunii de „om" ar rămîne aceeași. De asemenea, prin simpla restrîngere a sferei noțiunii de „om" nu obținem o noțiune de specie, de pildă, noțiunea de „erou", ci o noțiune particulară, de pildă noțiunea „unii oameni".

A generaliza înseamnă a ajunge la o noțiune a cărei sferă este mai largă decît sfera noțiunii de la care s-a pornit, deoarece conținutul ei vizează însușiri mai generale.

Scanned with OKEN Scanner

care aparțin nu numai tuturor lucrurilor indicate de sfera noțiunii inițiale, ci și altor lucruri. A specifica înseamnă a proceda invers. Așa s-a ajuns de la noțiunea „Comuna din Paris" la noțiunea „dictatura proletariatului" și de la noțiunea „dictatura proletariatului" la noțiunea „democrație populară".

Este firesc deci ca generalizarea, mărind sfera noțiunilor, să împuțineze notele din conținutul lor, iar specificarea, micșorînd sfera noțiunilor, să înmulțească notele din conținutul lor. Cu cît sfera unei noțiuni vizează mai multe specii, cu atît conținutul ei este mai sărac[68]. Mai multe specii de lucruri au mai puține însușiri generale, mai puține specii de lucruri au mai multe însușiri generale. Unui lucru individual îi aparțin cu necesitate, toate însușirile genurilor supraordonate lui.

Puterea oamenilor asupra naturii și societății se poate extinde și intensifica în măsura în care ei descoperă însușiri din ce în ce mai generale și mai esențiale ale lucrurilor.

Însă generalizarea nu se poate desfășura fără limită. Ea se oprește la noțiunile a căror sferă nu mai poate fi inclusă în sfera unei noțiuni mai generale. Aceste noțiuni care nu mai pot fi noțiuni de specie, ci numai noțiuni de gen se numesc *categorii* sau *predicamente*. Sfera categoriilor structurează oglindirea unor genuri supreme, iar conținutul lor este ocupat de o singură notă, care fixează reflectarea unei singure însușiri de maximă generalitate. Sfera categoriei de „fenomen", de pildă, se referă la tot ceea ce există independent de subiect, iar conținutul ei este format dintr-o singură notă care fixează sub formă logică reflectarea unei însușiri de maximă generalitate: însușirea tuturor lucrurilor de a avea și un aspect fenomenal.

Ajunsă la nivelul suprem al categoriilor, generalizarea dezvăluie conținutul de cunoaștere al noțiunii de „noțiune", pe care subiectiviștii o socotesc pură și apriorică. Sfera noțiunii de „noțiune" indică toate noțiunile, iar conținutul ei se referă la însușirea pe care o are orice noțiune de a da formă logică reflectării unității dintre genul unor lucruri și

[68] În cazul acesta, expresiile „cu cît... cu atît" nu indică vreo proporționalitate matematică. Între cantitate și calitate există o unitate dialectică, nu un raport de proporționalitate.

Scanned with OKEN Scanner

însușirile generale ale acestor lucruri. Noțiunea, ca atare, ca formă logică nu e nici pură și nici apriorică. Chiar faptul că structura formală a oricărei noțiuni este alcătuită din sferă și conținut este determinat, în ultimă instanță, în procesul complex al practicii sociale, de însăși realitatea lucrurilor. Dacă n-ar exista în realitate unitatea dialectică dintre individual și general, n-ar exista nici reflectarea acestei unități și nici forma logică a acestei reflectări. Noțiunea, ca formă logică „pură", are și ea un conținut de cunoaștere: *categoriile ontologice*. Noțiunea nu este nimic altceva decît forma logică a categoriilor ontologice. Sfera și conținutul noțiunii, ca atare, ca formă logică „pură", structurează reflectarea subiectivă a unității obiective dintre individual și general. Reflectînd, prin conținutul lor gnoseologic, însușiri de maximă generalitate, categoriile sînt, prin forma lor logică, noțiuni. Noțiunea este forma logică firească pentru orice reflectare a faptului că diversele lucruri individuale au însușiri generale identice. Generalizarea nu poate depăși noțiunile a căror sferă este maximă și al căror conținut este minim. *Deasupra* categoriilor nu mai este nimic. Nu există cunoaștere *deasupra* categoriilor, ci numai *pînă* la ele: noțiunile, științele particulare. Cea mai „pură" noțiune este aceea care structurează logic reflectarea categorială a lucrurilor. Epurarea *și* a acestui conținut de cunoaștere duce la evaporarea noțiunii, ca formă logică.

Noțiunea s-ar destrăma și în cazul în care specificarea ar încerca să micșoreze sfera unei noțiuni care formalizează oglindirea unei *specii infime*.

Nu există gîndire logică nici dincolo de noțiunile a căror sferă cristalizează reflectarea tuturor lucrurilor și nici dincoace de noțiunile a căror sferă fixează oglindirea unui singur lucru într-un anumit moment și într-un anumit loc. Gîndirea logică nu se poate desfășura decît între noțiunile cu sferă minimă și conținut maxim – forme logice ale reflectării speciilor infime – și noțiunile cu sferă maximă și conținut minim – forme logice ale reflectării genurilor supreme. Gîndirea logică începe cu noțiunile care se referă la nenumăratele însușiri ale unui singur lucru de aici și de acum, și se oprește la noțiunile care se referă la o singură însușire a nenumăratelor lucruri dintotdeauna și de pretutindeni.

Scanned with OKEN Scanner

Clasificarea este operația logică prin care se formează o noțiune de gen din noțiunile ei de specie, iar diviziunea este operația logică prin care se descompune o noțiune de gen în noțiunile ei de specie. Clasificarea și diviziunea sînt operații logice de compunere și de descompunere a sferei noțiunilor.

Însă înainte de a fi o operație logică, aplicabilă asupra sferei noțiunilor, clasificarea este o operație practică, aplicabilă chiar asupra lucrurilor. Există o clasificare zecimală a cărților. Lista cuvintelor dintr-un dicționar este și ea o clasificare. Gruparea unor lucruri, care au însușiri asemănătoare, în aceeași clasă, precede formarea unei noțiuni de gen din noțiunile de specie care o compun.

Cînd criteriul de clasificare oglindește o însușire esențială, atunci avem a face cu o clasificare naturală; cînd criteriul de clasificare reflectă o însușire neesențială, atunci avem a face cu o clasificare artificială. Gruparea unor animale în clasa vertebratelor și a altora în cea a nevertebratelor este o clasificare naturală, în vreme ce cartea abonaților telefonici este o clasificare artificială; însușirea de a avea șira spinării este esențială tuturor animalelor vertebrate, în vreme ce însușirea de a avea un nume care începe cu litera „Z" nu este esențială nici unui om.

Diviziunea arată noțiunile de specie subordonate unei noțiuni de gen. Într-o noțiune de gen se găsesc mai multe noțiuni de specie. Prin diviziune, noțiunea divizată devine noțiune de gen, iar membrele diviziunii devin noțiuni de specie.

Orice diviziune presupune un criteriu al diviziunii. Nota care este criteriul diviziunii se numește fundamentul diviziunii. Aceeași noțiune poate fi divizată din mai multe puncte de vedere. De pildă, noțiunea de „om" poate fi divizată în noțiunile de „bărbați" și „femei" sau în noțiunile de „progresiști" și „reacționari". Prima diviziune are ca fundament al ei criteriul sexual, iar a doua are ca fundament un criteriu politic.

Diviziunea trebuie să aibă un fundament unic, să fie completă, să nu facă salturi, iar membrele diviziunii să se afle în raporturi de opoziție.

Nu este corect să dividem noțiunea de „clasă socială" în noțiunile: „clasă exploatată" și „clasă reacționară", deoa-

Scanned with OKEN Scanner

rece o diviziune corectă nu poate avea decît un singur fundament iar, în acest caz avem de-a face cu două fundamente în același timp: primul economic, al doilea, politic; deși a fost dintotdeauna exploatatoare, burghezia – de pildă – a avut în perioada ascensiunii ei un rol progresist.

Noțiunea de orînduire nu poate fi divizată în noțiunile: „socialism" și „capitalism", deoarece au mai existat și „feudalismul", „sclavagismul" și „comuna primitivă".

Dacă am diviza noțiunea „om al muncii" în noțiunile: „proletar" și „țăran sărac", am comite un salt în diviziune, deoarece noțiunea „țăran sărac" nu se află în raport de opoziție cu noțiunea „proletar", ci într-un raport de subordonare față de noțiunea opusă noțiunii „proletar" și anume „neproletar"; oameni ai muncii neproletari nu sînt, în regimul capitalist, numai țăranii săraci, ci și țăranii mijlocași, meseriașii, o parte dintre intelectuali.

Spre deosebire de clasificare și diviziune, care sînt operații logice de compunere și descompunere a sferei noțiunilor, definiția este o operație logică de desfășurare a conținutului noțiunii.

Clasificarea și diviziunea se află într-o unitate dialectică, în interiorul căreia clasificarea este primordială exact în aceeași măsură în care individualul este primordial față de general. De asemenea, clasificarea și diviziunea sînt primordiale față de definiție exact în aceeași măsură în care sfera noțiunilor este primordială față de conținutul lor; lucrurile sînt primordiale față de însușirile lor.

În sens strict, *definiția* este *forma logică* la care se ajunge prin definire, *definirea* este *operația logică* prin care se ajunge la definiție.

A defini înseamnă a etala notele care formează conținutul unei noțiuni. Definirea dezvăluie esența tuturor lucrurilor vizate de sfera noțiunii definite. Definiția este forma logică a cunoștințelor noastre explicite despre un anumit gen de lucruri. În vreme ce noțiunea este o definiție înfășurată, definiția este o noțiune desfășurată.

Trebuie precizat, împotriva idealismului subiectiv, că a defini nu înseamnă nicidecum „a limita", adică a introduce în realitatea obiectivă niște „limite subiective", dictate de activitatea practică sau teoretică a oamenilor. A defini înseamnă a explicita structura logică a reflectării limitelor

Scanned with OKEN Scanner

obiective dintre diferitele genuri de lucruri. Noțiunea este forma logică a reflectării implicite a granițelor dintre lucruri în stabilitatea lor relativă, iar definiția este forma logică a reflectării explicite a acestor granițe.

Pentru a se desfășura în mod corect, definirea vizează numai cinci categorii: *genul, specia, diferența, propriul* și *accidentul*. Aceste categorii sau predicamente de care are nevoie definiția se mai numesc *predicabile* sau *categoreme*. *Genul* conține însușirile care aparțin tuturor lucrurilor de același gen, *specia* conține însușirile genului și însușirile ei specifice, *diferența* conține numai însușirile care deosebesc o specie de celelalte specii ale aceluiași gen, *propriul* conține însușiri derivate direct din însușirile speciei, iar *accidentul* conține însușiri individuale.

Definiția include în structura ei genul, specia și diferența și exclude din structura ei propriul și accidentul. Definiția este compusă din două părți: noțiunea de definit și noțiunea care definește. Noțiunea de definit se referă, prin conținutul ei, la însușirile generale ale tuturor lucrurilor vizate de sfera ei; noțiunea care definește este alcătuită din noțiunea imediat supra-ordonată noțiunii de definit și din noțiunea care, prin conținutul ei, fixează logic oglindirea diferenței dintre noțiunea de definit și toate celelalte noțiuni care compun noțiunea imediat supra-ordonată. Prin însăși operația de definire, noțiunea de definit este totdeauna o noțiune de specie față de noțiunea cu ajutorul căreia urmează să fie definită. Definiția este forma logică a reflectării faptului că *specia este genul ei cel mai apropiat plus diferența ei specifică*.

Prin noțiunea care definește, definiția scoate la iveală cele două note principale din conținutul oricărei noțiuni: prima, care semnifică *identitatea* dintre specia de definit și toate celelalte specii ale genului proxim, iar a doua, care semnifică *deosebirea* dintre specia de definit și toate celelalte specii ale genului proxim.

Să examinăm structura logică a definiției pe care a dat-o Lenin claselor sociale. „Clase – scrie Lenin – se numesc grupuri mari de oameni, care se deosebesc după locul pe care-l ocupă într-un anumit sistem de producție socială istoricește determinat, după raportul lor (de cele mai multe ori consfințit și întărit prin legi) față de mijloacele de pro-

Scanned with OKEN Scanner

ducție, după rolul pe care-l au în organizarea socială a muncii, și deci după felul în care obțin acea parte de care dispun din bogăția societății și după mărimea acestei părți"[69].

După cum se vede, Lenin indică mai întîi genul cel mai apropiat de fenomene din care fac parte clasele sociale: *grupuri mari de oameni*. El semnalează astfel indentitatea dintre clasele sociale și toate celelalte grupuri sociale: *socialitatea lor*. După aceea, el precizează în ce constă deosebirea dintre clasele sociale și toate celelalte grupuri sociale.

Într-o definiție corectă, cele două noțiuni care o compun sînt identice. Însă între noțiunea de definit și noțiunea care definește există o identitate numai de sferă. Din punctul de vedere al conținutului, ele sînt deosebite. În vreme ce o noțiune încă nedefinită fixează, prin conținutul ei, oglindirea unor însușiri prin care anumite lucruri se aseamănă între ele și se deosebesc de toate celelalte, o noțiune definită structurează, prin conținutul ei, cunoașterea însușirilor esențiale ale tuturor lucrurilor de același gen. Explicitînd genul proxim și diferența specifică, noțiunea care definește desfășoară în fața constiinței ceea ce era înfășurat în conținutul noțiunii de definit.

Dacă cele două noțiuni care formează o definiție nu au sferele identice, atunci definiția nu este *caracteristică*. O definiție trebuie să convină *întregului* definit și *numai* definitului. Noțiunea „clasă socială" nu este definită prin noțiunea „grup mare de oameni", deoarece sfera acesteia din urmă vizează și alte grupuri mari de oameni în afară de clasele sociale: popoare, națiuni etc. Noțiunea „clasă socială" nu este corect definită nici de noțiunea „grup mare de oameni care ocupă același loc în societate, aceeași poziție față de mijloacele de producție, care au același rol în procesul de producție, care își însușesc în același fel partea care le revine din produsul social, *care vorbesc aceeași limbă și care sînt de aceeași naționalitate(!)*", deoarece sfera acesteia nu se referă la toți membrii unei clase sociale, ci numai la unii. Prima formulare nu este o definiție, deoarece nu convine numai definitului, iar a doua nu este

---

[69] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, Editura Politică, București, 1959, pp. 404—405.

Scanned with OKEN Scanner

o definiție, deoarece nu convine întregului definit. În ambele formulări, noțiunile se află într-un raport de subordonare, în loc să se afle într-un raport de identitate.

Ignorînd caracterul contradictoriu al unității dintre obiect și subiect, pe de o parte, și dintre sfera și conținutul noțiunilor, pe de altă parte, logicienii idealiști reduc definiția la o simplă tautologie. Ei pretind că noțiunea care definește nu spune nimic mai mult decît noțiunea de definit. După părerea lor, noțiunea care definește spune cu alte cuvinte exact ceea ce a spus, din capul locului, noțiunea de definit.

Logicienii idealiști nu văd nici o deosebire între un *lucru nou* și o *cunoștință nouă*. De aceea reduc ei explicitarea conținutului unei noțiuni la o simplă tautologie.

Însă, în vreme ce un lucru poate să rămînă mult timp același, cunoștințele oamenilor despre el pot să evolueze. Dacă din punctul de vedere al sferei sînt identice, din punctul de vedere al conținutului, noțiunea care definește este superioară noțiunii de definit. Definirea sporește cunoașterea, iar definiția înregistrează și păstrează acest spor de cunoaștere.

Este adevărat că, avînd aceeași sferă, noțiunea de definit și noțiunea care definește se referă la aceleași lucruri, dar noțiunea care definește distinge note care erau fixate indistinct în conținutul noțiunii de definit. Atît însușirile esențiale ale lucrurilor, cît și structura logică a reflectării lor sînt, evident, anterioare definiției. Nu lucrurilor le aduce definiția ceva nou, ci cunoașterii. Cine refuză definiției orice aport la cunoaștere se aseamănă cu cineva care ar considera inutilă deschiderea unei corespondențe pe motiv că citirea ei nu ar adăuga nimic la cele scrise în ea.

De altfel, riguros vorbind, nici nu există „tautologie". „S este S" nu e o tautologie, deoarece al doilea „S" nu este un „S", ci, dimpotrivă, un „P". Judecata tautologică „legea e lege" afirmă că *nenumăratele* legi au *însușirea* de a fi legale. Noțiunea de „lege" nu înseamnă același lucru și cînd e subiect și cînd e predicat: ca subiect ea se referă la *genul* de lucruri în discuție, iar ca predicat, se referă la *însușirea* generală a tuturor lucrurilor din acel gen. Așanumita tautologie este o noțiune desfășurată sub forma unei judecăți. De îndată ce conținutul unei noțiuni este afir-

Scanned with OKEN Scanner

mat despre sfera ei, se obține o tautologie. Tautologia este judecata care se formează prin transformarea sferei unei noțiuni în subiect și a conținutului ei în predicat. Definiția nu face decît să expliciteze notele principale din conținutul noțiunii, adică al predicatului unei judecăți tautologice. Identitatea de sferă a subiectului și predicatului unei judecăți definitorii ascunde faptul că, într-o definiție, nu avem de fapt de a face cu *două* noțiuni identice, ci cu sfera și conținutul *aceleiași* noțiuni. Așa se explică de ce definiția se desfășoară și în extensiune – specie și gen – și în comprehensiune – diferență specifică.

De asemenea, definiția trebuie să evite învîrtirea în cerc. Noțiunea care definește trebuie să poată fi înțeleasă independent de noțiunea de definit. Cînd noțiunea care definește presupune deja definită noțiunea de definit nu avem de-a face cu o definiție, ci cu un *cerc vicios*.

Afirmînd că „. . . esența însăși a limbajului rezidă în faptul de a lua anumite sunete convenționale și voluntar articulate, sau echivalentele lor, drept reprezentante ale diverselor produse ale experienței"[70], Edward Sapir nu dă definiția limbajului, ci comite un cerc vicios. Orice convenție presupune existența prealabilă a limbii. Noțiunea de „convenție" nu poate fi înțeleasă independent de noțiunea de „limbă". Nu convenția face posibilă limba, ci limba face posibilă convenția. Limba este mijlocul principal, istoricește determinat, cu ajutorul căruia oamenii comunică între ei în procesul practicii sociale.

În sfîrșit, definiția trebuie să se ferească de termenii *negativi*, de cei *particulari* și de *comparații*. Definiția are sarcina să concentreze în ea cunoștințele noastre *pozitive* despre *toate* lucrurile care fac parte din genul avut în vedere de sfera noțiunii de definit. „Dialectica este algebra revoluției", nu poate fi luată drept o definiție, ci numai ca o comparație inspirată. Este clar că noțiunea de „algebră" nu este genul proxim al noțiunii de „dialectică".

Pînă cînd devin în stare să dea o definiție, oamenii folosesc adesea o serie de operații inferioare definirii: indicarea, descrierea, compararea și caracterizarea. Dacă noțiunea de

---

[70] Edw. Sapir, *Le langage*, Payot, Paris, 1953, p. 18.

Scanned with OKEN Scanner

definit este o categorie, atunci ea nu mai poate fi definită printr-un gen proxim, ci numai în opoziție cu categoria împreună cu care – formînd un cuplu – reflectă unitatea contradictorie a lucrurilor dintr-un anumit punct de vedere. Identitatea constă în ceea ce nu e diferit în nenumăratele lucruri individuale de același gen.

Forma logică a unei definiții propriu-zise este o *judecată*, în care noțiunea de definit este subiectul, noțiunea care definește este predicatul, iar afirmația care le leagă este copula. Numai așa poate definiția să structureze logic reflectarea procesului prin care o anumită specie se diferențiază de toate celelalte specii ale genului ei cel mai apropiat. Noțiunea singură nu poate constitui forma logică a reflectării proceselor. Numai combinarea noțiunilor în judecăți poate da o formă logică adecvată reflectării proceselor din realitate.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL III

RAPORTURI ȘI JUDECĂȚI

Noțiunea este forma logică în care se cristalizează reflectarea a ceea ce este general în lucrurile individuale. Conținutul cognitiv al noțiunii nu oglindește, de fapt, chiar *unitatea* dintre individual și general, ca *raport*, ci numai *însușirile* generale ale lucrurilor individuale care aparțin aceluiași gen. De aceea, noțiunea nu este o formă logică proprie nici pentru reflectarea unității dintre individual și general și nici pentru reflectarea relației dintre cauză și efect. Atît reflectarea auto-raporturilor dintre lucruri și însușirile lor, cît și reflectarea etero-raporturilor dintre lucruri diferite capătă, în mod firesc, forma logică a *judecății*. Judecata este forma logică în care se fixează oglindirea raporturilor reale. De altfel, independența noțiunii față de judecată nu a fost niciodată decît *relativă*. Noțiunea a apărut de la început *raportată* la lucrurile asupra cărora se exercită practica socială. Independența noțiunii față de judecată constă în faptul că aceeași noțiune poate face parte din diferite judecăți; dar această independență e relativă, deoarece o noțiune nu poate să nu facă parte din nici o judecată. Noțiunea a fost din capul locului reflectorul în lumina căruia oamenii identificau lucrurile și își desfășurau acțiunea asupra lor. Primele noțiuni n-au fost altceva decît ceea ce se afirma despre lucrurile percepute nemijlocit în procesul muncii. Noțiunile primitive erau raportate direct la individualul real și imediat sensibil. Ele fixau sub formă logică reflectarea anumitor însușiri constante ale unor lucruri individuale cu care oamenii veneau în contact senzorial cu prilejul muncii. Noțiunile s-au format ca un fel de predicate

ale căror subiecte erau gesturile indicatoare. Subiectul primelor predicate era „degetul arătător" care indica obiectul vizat de acea noțiune.

Pe măsură ce practica și-a extins raza ei de acțiune și a început să pătrundă și în viitor, noțiunile-predicate au devenit neîndestulătoare. Noul stadiu al practicii sociale nu se mai putea mulțumi cu oglindirea unor însușiri relativ constante ale unor lucruri individuale nemijlocit percepute. Deveniseră necesare cunoștințele despre însușirile generale ale tuturor lucrurilor de același gen, atît ale lucrurilor percepute, cît și ale lucrurilor nepercepute sau chiar neperceptibile, adică doar inteligibile.

Practica socială este, așadar, aceea care a determinat autodedublarea noțiunilor inițiale în judecăți propriu-zise cu subiect, predicat și copulă. Fiecare noțiune inițială se polarizează într-un subiect, care fixează oglindirea *genului* de lucruri individuale, asupra cărora se muncește și într-un predicat care cristalizează reflectarea unor *însușiri generale* ale acestor lucruri. Sfera noțiunii inițiale devine subiect, conținutul noțiunii inițiale devine predicat, iar afirmarea predicatului despre subiect devine copulă. Noțiunea „piatră" devine judecată: „Aceasta, și toate lucrurile asemenea acesteia, sînt pietre". Lumina judecății cade numai pe sfera noțiunii care este subiect și numai pe conținutul noțiunii care este predicat. Subiectul este un fel de „deget" al gîndirii, care indică lucrurile ale căror însușiri generale sînt consemnate în predicat. Subiectul indică lucrurile care trebuie să fie cunoscute, iar predicatul înregistrează cunoștințele obținute despre ele. Așa după cum a cunoaște un lucru înseamnă a trece de la oglindirea senzorială a însușirilor lui individuale la reflectarea rațională a însușirilor lui generale, tot așa, a enunța o judecată despre un lucru înseamnă a trece de la subiectul care îl indică la predicatul care îl explică. Practica socială este aceea care mijlocește trecerea de la unitatea ontică dintre individual și general la unitatea gnoseologică dintre senzorial și rațional și, în cele din urmă, la unitatea logică dintre subiect și predicat.

Ceea ce i-a făcut pe unii să creadă că noțiunea ar avea o existență independentă de judecată și că, în această situație fiind, ea s-ar afla „dincoace" de adevăr sau fals este

Scanned with OKEN Scanner

faptul, de altfel incontestabil, că aceeași noțiune poate face parte din diferite judecăți. Dar faptul că o noțiune poate fi ori subiect, ori predicat în nenumărate judecăți, nu înseamnă de loc că ea poate să nu facă parte din nici o judecată, ci dimpotrivă, că ea trebuie să fie ori subiect, ori predicat într-o anumită judecată. De aceea o noțiune *este* de la bun început adevărată sau falsă, dar adevărul sau falsitatea ei nu *apare* decît la nivelul judecății, cînd ea devine, în primul rînd, predicatul unui subiect. În fond, orice noțiune este adevărată sau falsă, deoarece orice noțiune este de la formarea ei un predicat afirmat despre un subiect. Afirmarea predicatului despre subiect este o cerință elementară a practicii sociale. Practica socială nu se poate desfășura fără cunoașterea unității dintre individual și general structurată într-o formă logică și exprimată printr-o propoziție, transmisibilă de la om la om.

1. Judecata — ca formă logică

Orice enunț are un conținut cognitiv, o formă logică și o expresie lingvistică. Conținutul cognitiv al oricărui enunț este produsul unui proces strict personal – și deci netransmisibil, ca atare – de reflectare a raporturilor reale; forma lui logică este o structură rațională, de maximă stabilitate și universal-umană; expresia lui lingvistică este un sistem materialo-ideal, de relativă stabilitate și cu o valabilitate națională.

Actele psihice, care contribuie la formarea enunțurilor, se desfășoară în mintea fiecărui om în parte. Însă forma logică, prin care înțelegerea individuală se transformă într-un înțeles general, comunicabil printr-o propoziție dintr-o limbă sau alta, este universal-valabilă și etern-umană. În vreme ce producerea este temporală, produsul este atemporal. Atemporalitatea formei logice este nemijlocit legată de temporalitatea procesului de reflectare.

De aceea, spre deosebire de actele psihice, care sînt fapte, și de conținutul de cunoaștere, care poate fi adevărat sau fals, numai judecata, ca formă logică, și propoziția, ca expresie a ei, pot fi apreciate din punctul de vedere al corectitudinii și incorectitudinii.

Scanned with OKEN Scanner

În logica romînească dintre cele două războaie mondiale s-a apropiat de acest punct de vedere cu privire la specificul logic al judecății N. Bagdasar. „. . . Deși – scrie el – noi nu putem gîndi o idee decît cu ajutorul unor acte psihice reale, ideea pentru a exista, nu are continuu nevoie de aceste acte ca suport; o dată gîndită, își poate lua zborul și poate exista fără actele care au gîndit-o, poate exista chiar dacă individul care a avut-o a dispărut cu totul"[1]. Judecata, ca structură logică, este aceea care fixează și face astfel posibilă vehicularea de la om la om și de la o generație la alta a reflectării diverselor raporturi dintre lucruri.

În practica lor socială, oamenii nu au niciodată de a face cu unitatea dialectică dintre individual și general în maxima ei generalitate. În realitate, există întotdeauna numai unitatea dialectică dintre un *anumit* individual și un *anumit* general. În procesul muncii, oamenii întîlnesc în mediul lor înconjurător lucruri individuale care fac parte din diferite genuri de lucruri. Ei vin în contact cu un „acesta" care este „stejar", sau cu o „aceasta" care este „oaie" etc. Oamenii nu transformă pur și simplu individualul în general, ci însușirile individuale ale unui lucru de un anumit gen, pentru a obține un lucru de alt gen, cu alte însușiri individuale. De aceea, în viața lor de toate zilele, ei nu-și comunică unii altora forme logice „pure", ci judecăți cu conținut determinat. În practica socială, nici un om nu se adresează altuia pentru a-l informa că . . . „S este P", ci că „lîna este călduroasă", de pildă.

De miliarde de ori au acționat și au gîndit oamenii asupra lucrurilor pînă cînd au reușit să descopere „judecata", ca formă logică a oricărui enunț despre unitatea dintre individual și general. Toate enunțurile cu privire la unitatea dintre individual și general au forma logică „S este P", dar această formă nu a apărut în „puritatea" ei logică decît după ce oamenii au pătruns pînă la cele mai generale raporturi dintre lucruri, dezvăluind, astfel, forma logică a reflectării lor.

---

[1] N. Bagdasar, *Judecata psihologică și judecata logică*, în „Ethos", nr. 1—2, 1946, p. 117.

De aceea, toate auto-raporturile dintre diverse lucruri individuale și însușirile lor generale sînt manifestări ale unității dialectice dintre individual și general, iar enunțarea lor trebuie să aibă forma logică „S este P". Prin intermediul practicii, însăși realitatea este aceea care decide mereu ce formă li se potrivește enunțurilor despre unitatea dintre lucrurile individuale și genul căruia îi aparțin.

După cum, în realitate, unitatea dintre individual și general este totdeauna determinată, tot așa, în gîndirea de fiecare zi, unitatea dintre subiect și predicat este totdeauna determinată. Enunțul „S este P" nu poate fi întîlnit în puritatea lui logică decît în gîndirea filozofică, deoarece numai gîndirea filozofică este capabilă să reflecte unitatea dintre individual și general în maxima ei generalitate, dezbrăcată de orice particularizare.

Gîndirea filozofică este singura în stare să evacueze, prin abstractizare, orice conținut reflectoriu determinat dintr-un enunț, cu scopul de a-i cerceta forma logică în puritatea ei. Așa s-a ajuns la forma logică „S este P". Însă puritatea acestei forme logice nu este decît relativă. Golită de orice conținut de cunoaștere determinat, judecata „S este P" continuă totuși să structureze logic un anume conținut de cunoaștere: *reflectarea categorială a unității dintre individual și general.* Acest conținut de cunoaștere nu poate fi deșertat decît o dată cu desființarea judecății S este P, ca formă logică. Tocmai de aceea, forma de judecată S este P se potrivește oricărui enunț referitor la una din manifestările particulare ale unității dintre individual și general.

Într-o judecată S este P subiectul vizează genul, ca totalitate de lucruri individuale, predicatul se referă la general, ca însușire, iar copula înregistrează pe plan logic unitatea reală dintre aceste două contrarii ale oricărui obiect. Dacă specificul judecării, ca operație logică, constă în actul de raportare a generalului la individual, esența judecății, ca formă logică, rezidă în copulă. În copulă își găsește forma logică atît oglindirea unității relativ-stabile dintre individual și general, cît și reflectarea procesului continuu de identificare a individualului cu generalul.

Oamenii și-au dat seama de contradicția dialectică dintre

individual și general, ca și dintre subiect și predicat, cu mult înainte de a fi devenit în stare s-o înțeleagă. Fără înțelegerea unității contradictorii dintre individual și general nu poate fi admisă nici valabilitatea judecății de forma S este P. Reducînd lucrurile la însușirile lor individuale, atît Antistene eleatul, cît și Cratil heracliteanul au contestat deopotrivă orice posibilitate de a raporta un predicat la un subiect. Faptul că primul, transportînd eternitatea însușirilor de maximă generalitate asupra însușirilor individuale, prezintă o lume de lucruri individuale încremenite, iar celălalt, izolînd mobilitatea individualului de stabilitatea relativă a generalului, prezintă o lume care curge continuu fără nici o discontinuitate, nu-i împiedică să susțină, cu aceeași înverșunare, imposibilitatea oricărei judecăți de forma S este P.

Metafizica cratileană a dizolvării generalului în necontenita mișcare a individualului nu este de loc mai puțin metafizică decît metafizica eleată a încremenirii individualului. Nici o metafizică nu poate fundamenta valabilitatea judecăților „in esse". Numai dialectica individualului și a generalului poate explica și justifica structura logică a judecăților de forma S este P. Structura formală a judecăților de tipul S este P reflectă procesul continuu de întrepătrundere a individualului cu generalul atît în interiorul unității relativ stabile dintre însușirile individuale și cele generale ale oricărui lucru, cît și în momentul trecerii calitative de la o unitate la alta. Judecățile „in esse" oglindesc, de asemenea, faptul că, în practică, oamenii acționează mai întîi asupra însușirilor individuale ale lucrurilor pe care vor să le treacă dintr-un gen într-altul. Mijlocind reflectarea întrepătrunderii individualului cu generalul, practica socială determină însăși structura logică a acestei reflectări.

Înseși *lucrurile* sînt contradictorii atît în unitatea lor relativ-stabilă, cît mai ales în auto-dinamica lor. Cum ar putea fi altfel *reflectarea* lucrurilor și *structura formală* a acestei reflectări?

Socotind inadmisibil caracterul contradictoriu al realității, Antistene și Cratil au încercat să evite contradicția dintre Subiect și Predicat. După Antistene, judecata nu poate fi decît tautologică: S este S și P este P; după Cratil,

Scanned with OKEN Scanner

judecata trebuie înlocuită cu o fulgerătoare indicare cu degetul[2].

Dacă metafizicienii din antichitate, neînțelegînd dialectica lucrurilor, au căutat să scape de dialectica judecății, metafizicienii contemporani, dînd peste dialectica lucrurilor, nu înțeleg dialectica judecății și caută „altfel" de forme de cunoaștere decît cele „tradiționale".

Este interesantă, în această privință, încercarea făcută de un logician idealist romîn, înainte de cel de-al doilea război mondial. Crezînd că „. . . se pot ușor stabili trei mari etape ale logicii: 1) *Etapa aristoteliană*, caracterizată prin înființarea logicii calitative . . . 2) *Etapa carteziană*, caracterizată prin înființarea logicii funcționale . . . 3) *Etapa bergsoniană*, caracterizată prin stabilirea metodei «intuitive» . . ."[3], Petre Popescu-Oprișoreanu socotește că în prima etapă apare logica omogen-calitativă, în a doua etapă se constituie logica eterogen-cantitativă, iar în a treia etapă se făurește logica eterogen-calitativă. „Trebuie dar – scrie el – o altă *imagine mai adecuată* a Universului și această nouă imagine . . . ne-o oferă filozofia lui Bergson. Dar această imagine nu aparține intelectului, ci intuiției. Ea nu mai este cantitativă, ci eterogen-calitativă"[4]. După părerea acestui autor, intelectul și logica lui nu au nici un rol în aflarea adevărurilor noi. El insistă de mai multe ori că „. . . logica, cu ale sale principii formale *de identitate, de contradicțiune, de exclusii terții* nu ajută decît la *încadrarea* și la *valorificarea* noului adevăr"[5]. El a înțeles că judecata „îmbracă" noua cunoștință, fixînd-o și făcînd-o, astfel, comunicabilă, dar, ignorînd dialectica, el nu a văzut decît *contradicția*

---

[2] Gun Sun-lun, celebrul înțelept chinez de la începutul veacului al III-lea î.e.n., a întrezărit atît unitatea contradictorie dintre individual și general, cît și pe aceea dintre subiect și predicat, fără să se scandalizeze atunci cînd a enunțat, în stilul metaforic al filozofiei din acele vremuri, judecata: „Cal alb nu înseamnă cal . . ." (apud Ignace Kou Pao-koh, *Deux sophistes chinois . . .*, Paris, P.U.F., 1953, p. 20). El s-a apropiat astfel de înțelegerea faptului că deși individualul este opus generalului, generalul nu există decît în și prin individual.

[3] Petre Popescu-Oprișoreanu, *Logica*, Buzău, 1935, p. 3.

[4] *Ibidem*, p. 59.

[5] *Ibidem*, p. 163.

dintre conținutul de cunoaștere și forma lui logică, nu și unitatea lor. Dîndu-și seama că „. . . noutatea este îmbrăcată în formele intelectului și ale limbajului și se anunță lumii nașterea sa"[6], P. Popescu-Oprișoreanu a ajuns la concluzia eronată că judecata este străină față de conținutul ei cognitiv, că forma logică mortifică ceea ce este viu în procesul cunoașterii și că deci omenirea trebuie să descopere „. . . legile *logicii intuitive* sau, mai exact, palingenetice"[7], adică legile în virtutea cărora ar țîșni din inconștient, prin intuiție, noile adevăruri. Deoarece, după părerea lui, „principiile fundamentale ale științei dintr-un moment dat sînt opera unui act de intuiție"[8], iar „. . . «intuiția» este o urmare a faptului *concentrării* și *palingenesiei* tendințelor"[9], logicianul „contemporan" trebuie să studieze, în primul rînd, legile „misteriosului" proces prin care se nasc noile cunoștințe. Logicianul zilelor noastre ar avea, astfel, sarcina, spre deosebire de logicienii din trecut, de a dezvălui dialectica procesului de cunoaștere înainte de a fi zidită de vie în metafizica formelor logice. P. Popescu-Oprișoreanu, necunoscînd decît logica elementară, nu vede decît conflictul dintre mișcarea contradictorie a realului și stabilitatea necontradictorie a logicului. Că el nici nu a bănuit unitatea dintre dialectica lucrurilor, dialectica reflectării lucrurilor și dialectica formelor logice ale reflectării lucrurilor reiese din nostalgia cu care visează la un tărîm în care stabilitatea formelor logice să nu mai fie tulburată de mișcarea lucrurilor. „Fără îndoială – notează el – acest regat, din care lipsesc antagonismele, nu poate fi decît regiunea divină a metafizicii"[10].

Un alt gînditor romîn, de un deosebit prestigiu, care a întrezărit dialectica realității, dar nu și pe aceea a judecății, a fost, între cele două războaie mondiale, D. D. Roșca. Identificînd, stabilitatea cu inteligibilul și mișcarea cu ininteligibilul, D. D. Roșca ajunsese la convingerea că „. . . existența este logică și ilogică, inteligibilă și impenetrabilă, rezonabilă și absurdă"[11]. Faptul că i-a scăpat corespondența

---

6 *Ibidem*, p. 157.
7 *Ibidem*.
8 *Ibidem*, p. 75.
9 Idem, *Logica și intuiția*, Buzău, 1932, p. 8.
10 Petre Popescu-Oprișoreanu, *op. cit.*, p. 104.
11 D. D. Roșca, *Existență tragică*, București, 1934, p. 116.

Scanned with OKEN Scanner

dintre mișcarea lucrurilor relativ stabile și mișcarea formelor logice în gîndire l-a adus pe D. D. Roșca, în perioada respectivă, la concluzia că „realitatea *trebuie* să fie rațională pentru că așa vrem noi, mînați de motive de ordin *alogic*, emoțional"[12].

D. D. Roșca nu reușise să depășească opoziția dintre rațional și contradictoriu, consacrată de metafizicienii din toate timpurile. După părerea sa „. . . . și hegelianismul, cea mai comprehensivă dintre toate concepțiile filozofice apărute pînă azi, este, ca multe alte filozofii, o metodă rațională pentru a înlătura contradicția"[13]. Metoda care încearcă „. . . . nu înlăturarea contradicției, ci acceptarea ei, mai mult articularea, adîncirea ei ca formulă antinomică, ca irațional, ca ceva inaccesibil inteligenței și totuși formulabil"[14], a fost considerată de D. D. Roșca „metafizică" și „dogmatică". Neizbutind să ajungă la formele raționale contradictorii, care reflectă contradicțiile din lucruri, D. D. Roșca îi dădea dreptate lui Blaise Pascal. „Rațiunea omenească – scrie el – nu poate pătrunde prin propriile ei resurse, absolutul . . ."[15]. În ultimii ani, cu ajutorul marxismului, D. D. Roșca a înțeles că „. . . . adevăratul concept, conceptul concret, acela care reflectă însăși esența lucrurilor este o formă sintetică a cunoașterii, un act sintetic al rațiunii, care unește doi termeni ireductibili unul la celălalt, termeni corelativi, contrari, chiar contradictorii"[16].

În aceeași perioadă – Dan Bădărău – căutînd sensul în care se mișcă gîndirea în interiorul unei judecăți, a ajuns la concluzia că ea se desfășoară de la predicat la subiect. În concepția lui D. Bădărău, predicatul este semnul și constituie aparența, iar subiectul este semnificatul și constituie esența. Convins, pe bună dreptate, că rațiunea trece de la cunoașterea aparenței la cunoașterea esenței, dar nereușind, din pricină că nu acordase practicii sociale importanța pe care aceasta o are în procesul cunoașterii, să se elibereze de prejudecata după care „cunoașterea nu este o copie, ea

---

[12] *Ibidem*, p. 202.
[13] I d e m, *Linii și figuri*, Sibiu, 1943, p. 225.
[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*, p. 78.
[16] D. D. R o ș c a, *Le concept, chez Hegel*, în „Philosophes roumains contemporains", București, 1958, p. 166.

nu imită nimic . . ."[17], iar „. . . . spiritul nostru nu este . . . un simplu ecou . . ."[18], Dan Bădărău răsturna raportul firesc dintre subiectul și predicatul unei judecăți atributive și afirma că predicatul reprezintă ceea ce este cunoscut, iar subiectul reprezintă ceea ce urmează să fie cunoscut. „În fine – scrie D. Bădărău – trebuie să discernem că judecata atributivă, așa cum o înțelegem, posedă un caracter regresiv, că se constituie adică, contrar credinței comune a filozofilor, de pe urma regresiunii atributului asupra subiectului. Spiritul, în măsura în care semnifică, merge de la semn care este aparența la ceea ce crede că se găsește sub aparență și este semnificatul"[19].

Nesesizarea primordialității individualului față de general în devenirea lucrurilor, ca și în transformarea lor de către oameni, l-a împiedicat pe D. Bădărău să-și dea seama de adevăratul sens în care se mișcă rațiunea într-o judecată atributivă. Deși el crede că logica este primordială față de ontologie, că „. . . . teoria judecății este la rădăcina problemei ființei"[20], totuși concepția sa despre judecată nu este decît ecoul unei ontologii după care esența este primordială, iar fenomenele sînt secunde: după cum esența se manifestă prin fenomen, tot așa subiectul se manifestă prin predicat.

Fără îndoială că predicatul este acela care aruncă lumină asupra subiectului, dînd, astfel, oamenilor posibilitatea de a identifica obiectul, dar primordial este subiectul care semnalează predicatului obiectul smuls din anonimat de către practica socială. Predicatul nu se referă la aparența lucrurilor, ci, dimpotrivă, la esența lucrurilor propuse de către subiect spre a fi cunoscute. Faptul că rațiunea nu poate epuiza niciodată cunoașterea obiectului indicat de către subiect nu înseamnă de loc că însușirile vizate de predicat sînt niște simple aparențe. Adevărul absolut despre un obiect se formează continuu, prin acumularea unui lanț nesfîrșit de predicate care pot fi afirmate despre el.

Dan Bădărău analizează doar sensul s e c u n d în care se

---

[17] D a n B a d a r e u, *Du jugement comme acte signifiant*, Lausanne, 1944, p. 159.

[18] *Ibidem*, p. 160.

[19] I d e m, *Introducere la teoria judecății*, în „Ethos", nr. 1—2, 1945, p. 54.

[20] D a n A. B ă d ă r ă u, *op. cit.*, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

mișcă gîndirea într-o judecată, dar îi scapă cu totul sensul *primordial* în care se desfășoară gîndirea în procesul judecării. Oamenii cunosc și recunosc un lucru după ce au reușit să îndrepte „conul de lumină" al predicatului asupra lui, însă acela care comandă predicatului în ce direcție să-și orienteze conul lui de lumină este subiectul. Subiectul nu se referă la ceea ce *nu* cunoaștem, ci la ceea ce cunoaștem *superficial* și ne străduim să cunoaștem, cu ajutorul predicatelor, din ce în ce mai *profund*. „În termeni generali – scrie Iorgu Iordan – putem afirma că ordinea cuvintelor se supune unei singure reguli: elementul cunoscut este urmat de cel necunoscut, așadar determinatul precede determinantul (sau determinativul) ... Subiectul și predicatul sînt independente unul de altul, dar raportul dintre ele seamănă cu acela dintre determinat și determinativ, în sensul că subiectul este elementul cunoscut, predicatul elementul necunoscut și de aceea unul se pune înaintea celuilalt"[21]. Predicatul contribuie la cunoașterea unui lucru tocmai prin faptul că dezvăluie genul din care face el parte. Pentru a filma mișcarea lucrurilor, gîndirea trebuie să se miște de la subiect la predicat[22].

În vreme ce mișcarea gîndirii de la subiect la predicat înaintează mereu spre un adevăr absolut, conceput ca un proces infinit, mișcarea gîndirii de la predicat la subiect se oprește, în cele din urmă, în preajma unui adevăr absolut, lesne de ipostaziat într-un „lucru în sine", sau într-un „Dumnezeu". Cine vede numai mersul gîndirii de la predicat la subiect, poate rămîne cu impresia, întărită de faptul că subiectul este despărțit de predicatele lui chiar prin copula care stabilește legătura lor, că subiectul se află în spatele predicatelor lui, tot așa cum „lucrul în sine"

---

[21] Iorgu Iordan, *op. cit.*, p. 231.

[22] Astăzi, situîndu-se pe pozițiile materialismului dialectic, D. Bădărău consideră „... că în spatele unui nume avem un obiect real singular... a cărui realitate mintea se străduiește să o oglindească cît mai exact și într-o astfel de manieră încît intuiția directă pe care o am despre lucru să se poată desăvîrși, datorită unei adjuncții..." (*Studii de materialism dialectic*, Editura Academiei R.P.R., București, 1960, p. 234). El se apropie, astfel, de înțelegerea faptului că subiectul înregistrează logic existența individualului, iar predicatul, dezvăluindu-i genul, îl explică.

s-ar afla în spatele fenomenelor sau Dumnezeu în spatele creațiilor sale. Însă în veșnică formare nu poate fi decît un adevăr absolut care aparține viitorului, care se află în fața oamenilor, nu în spatele lor.

Neotomiștii identifică adevărul absolut cu realitatea ultimă, iar pe aceasta din urmă cu supra-rationalul. „Astfel, realitatea ultimă îmbrățișează, unește și reconciliază în ea însăși raționalul și iraționalul, legea identității și aceea a contradicției. Nici o categorie a gîndirii noastre (legi logice, spațiu, timp, substanță, cauzalitate etc.) nu îi este aplicabilă"[23]. De aceea, sociologul idealist american P. Sorokin decide că: „Aspectul empirico-sensibil al realității este dat de adevărul simțurilor; aspectul rațional de adevărul rațiunii și aspectul supra-rațional de adevărul credinței"[24].

Nu e atît de greu de descoperit pozițiile de clasă care determină fixarea adevărului absolut într-o lume suprarațională; sînt aceleași care au determinat „mutarea" epocii de aur a omenirii în trecut. Ideologii unei clase fără viitor nu mai au speranțe, ci doar nostalgii.

O încercare de a ocoli dialectica realității, cît si dialectica judecății care o reflectă a făcut-o Mircea Florian. Deși se declară de acord cu faptul că „dialectica, devenind materialistă, nu s-a aclimatizat într-un mediu exotic, ci și-a redobîndit tărîmul de bastină"[25], M. Florian reduce „unitatea dialectică" la un simplu „raport de complementaritate". El este de părere că „raportul de opoziție în cazul universal-individual e un raport de complementaritate, ceea ce impune o lărgire a noțiunii de dialectică . . ."[26]. În realitate, reducerea „contradicției dialectice" la un raport de „complementaritate" nu înseamnă nicidecum „o lărgire a noțiunii de dialectică", ci, dimpotrivă, o restrîngere și o denaturare a ei. Într-un raport de complementaritate, contrariile *stau* unul *lîngă* altul, în vreme ce, într-o unitate dialectică, ele trec necontenit unul *în* celălalt. Complementarismului îi scapă tocmai mișcarea pe care izbutește s-o reflecte dialectica.

---

[23] Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, Louvain, 1949, p. 271.

[24] *Ibidem*, p. 274.

[25] Mircea Florian, *Dialectica . . .*, Casa școalelor, 1947, p. 99.

[26] *Ibidem*, p. 31.

Scanned with OKEN Scanner

Mircea Florian crede că poate izgoni contradicția atît din lucruri, cît și din gîndire, lăsînd doar limbajului posibilitatea de a se contrazice. „Nimic nu se neagă sau se contrazice pe sine, ci negarea sau «contradicția» este o contribuție dinafară"[27], scrie el. Confundînd contradicția elementară (A și non A), care este *statică*, cu contradicția dialectică (individualul și generalul), care este *autodinamică*, M. Florian ajunge la concluzia că numai acolo unde nu există nici un fel de schimbare poate exista contradicție. „Concluzia e – scrie el – că negația contradictorie nu există decît fără mișcare sau static și nu duce la nimic altceva decît la totalitatea lucrurilor (A și tot ce nu e A) . . ."[28]. El nu sesizează deosebirea *calitativă* prin care se distinge *opoziția* dintre două *noțiuni obișnuite* contradictorii de *unitatea* dintre două *categorii* contradictorii. Calul, de pildă, se află alături de tot ce nu e cal, dar între individual și general se desfășoară un proces continuu și intim de întrepătrundere.

Rămînînd la convingerea metafizică potrivit căreia noțiunea de „«contradicție dialectică», întru totul deosebită de contradicția formală, este o noțiune obscură, care nu contribuie la raționalizarea schimbării, ci ne afundă în presentimente și evocări iraționale"[29], M. Florian nu a înțeles caracterul contradictoriu, dialectic al unității care leagă subiectul și predicatul într-o judecată de esență.

Numai materialismul dialectic este capabil să explice modul în care judecata, ca formă logică relativ stabilă, izbutește să reflecte mișcarea, schimbarea și dezvoltarea lucrurilor.

Judecata este o operație logică asemănătoare montării unei pelicule de film: noțiunile sînt fotogramele gîndirii, iar raportarea lor este un fel de montaj logic.

Fiecare noțiune, luată în parte, reflectă generalul relativ stabil din lucrurile individuale, în permanentă mișcare. Montînd mai multe noțiuni într-o judecată, gîndirea reușește să reproducă procesul prin care individualul se întrepătrunde cu generalul, prin care cauza determină efec-

---

[27] Mircea Florian, *op. cit.*, p. 181.
[28] *Ibidem*, p. 182.
[29] *Ibidem*, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

tul, prin care un lucru se transformă în alt lucru. În vreme ce noțiunile sînt fotografiile lucrurilor, în relativa lor stabilitate, judecățile sînt filmele lucrurilor, în autodinamica lor.

2. Judecata de esență și cea de relație

În lumea lucrurilor, există două tipuri fundamentale de *raporturi:* auto-raporturi și *etero-raporturi.* Auto-raportul constă în *unitatea* dintre individual și general, dintre un lucru și o însușire a lui sau dintre un lucru și o acțiune suferită ori exercitată de el; etero-raportul constă în *relația* dintre cauză și efect, dintre condiție și condiționat, dintre mai mare și mai mic, de egalitate, de coexistență, de succesiune etc.

Auto-raportul există între un lucru și propria lui esență, însușire sau acțiune, în vreme ce etero-raportul se află între două sau mai multe lucruri diferite, ori între două sau mai multe faze deosebite ale dezvoltării aceluiași lucru. Reflectarea autoraporturilor capătă, în mod firesc, forma logică a judecăților de esență, iar reflectarea etero-raporturilor se cristalizează în forma logică a judecăților de relație. Judecățile de esență sînt, în consecință, de trei feluri: *substantivale, atributive* și *predicative:* prin cele substantivale identificăm genul din care face parte un lucru („acesta este un creion"), prin cele atributive, identificăm o însușire care aparține unui lucru („acest creion este ascuțit") iar prin cele predicative, identificăm o acțiune suportată sau exercitată de un lucru („acest creion scrie").

În judecățile atributive și predicative, sînt identificate în esențialitatea lor, chiar și acele însușiri și acțiuni care nu sînt esențiale lucrurilor indicate de subiect. În judecata: „Acest creion este ascuțit", predicatul fixează sub formă logică reflectarea, firește în esențialitatea ei, a unei însușiri, care poate lipsi acestui creion, fără ca el să înceteze să mai fie creion.

Dacă printre judecățile de esență primordială este cea substantivală, deoarece răspunde la întrebarea *ce este*

lucrul cu care avem a face, printre judecățile de relație. primordială este cea cauzală, deoarece răspunde la întrebarea *cum ia naștere un lucru* și *cum poate fi el* obținut. Toate celelalte judecăți pot oglindi, prin conținutul lor de cunoaștere, însușiri, acțiuni sau relații neesențiale și deci întîmplătoare.

Dacă sînt adevărate, judecățile substantivale și cele cauzale nu pot oglindi decît esența și necesitatea. Judecata: „Coexistența statelor cu orînduiri sociale diferite este o formă a luptei de clasă dintre socialism și capitalism" concentrează în ea reflectarea esenței acestui fenomen politic vizat de subiect; judecata: „sistemul mondial socialist a devenit factorul hotărîtor al dezvoltării societății omenești" reflectă, prin conținutul ei, cauza fundamentală a tuturor evenimentelor ce se petrec și se vor mai petrece în epoca noastră.

Iată explicația pentru care „esența" și „cauza" au devenit categoriile cele mai hulite în filozofia burgheză contemporană. Cei mai mulți filozofi burghezi din zilele noastre încearcă să înlocuiască „esența" și „substanța", cu „structura", iar „cauza" cu „funcția". De altfel, pentru cine se dezinteresează de „substanță", nu mai rămîne din cauzalitate decît o relație funcțională.

Celebrînd o închipuită victorie a „logicii raporturilor" asupra „logicii suporturilor", neopozitivistul francez Louis Rougier scrie: „Lumea era concepută ca un ansamblu de substanțe izolate, existînd prin ele însele și fiindu-și suficiente, *o lume de suporturi fără raporturi*. Tentativa lor a eșuat complet. Aceste noțiuni substanțialiste și susceptibile de a fi figurate s-au subtilizat în mănunchiuri de raporturi matematice"[30]. G. Granger socotește că esențele nu sînt altceva decît „. . . un fel de «structuri» intuitive de semnificații, chezășie iluzoriu obiectivă a ceea ce nu va fi obiect"[31]. Părerea că legea cauzalității este o relație funcțională, formulabilă matematic și care privește numai lucrurile fără viață a devenit atît de răspîndită, încît poate fi întîlnită și prin dicționare: „Domeniul ei propriu-zis de extindere este natura

[30] L. Rougier, *Traité de la connaissance*, p. 243.
[31] G. Granger, *Sur la connaissance philosophique*, în „Rev. int. de philos.", nr. 47, 1959, p. 110.

Scanned with OKEN Scanner

anorganică, forma ei de expresie – formulele fizico-matematice . . .“[32].

Adversarii „substanței“ nu pot admite nici existența „proprietăților“ și, de aceea, contestă orice valoare copulei „este“ și, deci, resping valabilitatea judecăților „in esse“.

„Logica n-are ce face cu această veche noțiune de proprietate, derivată din ideea antropomorfică de posesiune . . .“[33], scriu M. Boll și J. Reinhart, doi dușmani înverșunați ai proprietății . . . *dar numai din domeniul logicii.* Speriați de faptul că filologul pozitivist francez Emile Littré a deslușit șasesprezece sensuri ale verbului „a avea“, Boll și Reinhart s-au hotărît să traducă judecățile de esență în judecăți de relație. În consecință „. . . pentru ca logica să devină obiectivă, trebuie – scriu ei – ca în simbolismul adoptat, să se traducă propoziția – tip a logicii aristotelice: «Socrate este muritor», printr-o expresie care să însemne că «obiectul Socrate aparține ansamblului de organisme muritoare«“[34]. Autorii nu mărturisesc însă logica în virtutea căreia multitudinea de sensuri a unui cuvînt cere nu precizarea acestor sensuri, ci abandonarea acelui cuvînt. În realitate, copula „este“ fixează, în conținutul ei, cunoașterea faptului că orice obiect *posedă* însușiri individuale și însușiri generale, care se află într-un proces continuu de întrepătrundere, *auto-schimbîndu-se* și intrînd în diferite *relații* cu alte obiecte. Cele trei sensuri principale ale lui „este“: copulativ, existențial și relațional – sînt distincte, dar inseparabile. Ele formează o unitate dialectică în orice judecată de esență adevărată. În judecata: „Omul este muritor“, se înțelege prin „este“ faptul că oamenii *au* însușirea generală de a fi muritori, că această însușire generală *se află* într-o unitate dialectică cu însușirile individuale ale fiecărui om și că ansamblul oamenilor *este mai mic* decît ansamblul organismelor muritoare. Pozitivismul logic încearcă să reducă „esența“ la „relație“, prin descalificarea cantității. Bertrand Russell crede și el că

---

[32] *Wörterbuch der Soziologie*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1955, p. 177.

[33] M. Boll și J. Reinhart, *Les étapes de la logique*, Paris, 1946, p. 17.

[34] *Ibidem* p. 10.

„. . . ceea ce este «indicat» printr-un enunț general de forma «toți A sînt B» este o colecție de eventualități, una pentru fiecare A. Această colecție este verificatorul enunțului general: cînd fiecare membru al colecției se produce, enunțul este adevărat; cînd unul din membrii ei nu se produce, enunțul este fals"[35]. B. Russell reduce „genul" indicat de subiectul unei judecăți universal-afirmative autentice („orice A este B") la o „colecție" indicată de subiectul unei judecăți totale („toți A – *înregistrați pînă acum* – sînt B"). Reducerea „genurilor" la niște simple „colecții" atrage după sine reducerea însușirilor generale și necesare la niște însușiri comune și întîmplătoare. De aceea, spre deosebire de judecata „orice A este B", care nu este niciodată dezmințibilă, deoarece indică un raport esențial, judecata „toți A – *verificați pînă acum* – sînt B" este în orice moment dezmințibilă, deoarece se referă la un raport fenomenal.

David Hilbert și Wilhelm Ackermann exprimă judecata universal-afirmativă „toți A sînt B" prin următoarea formulă a așa-numitului calcul al predicatelor: „$\bar{A} \vee B$". Această formulă înseamnă că toate lucrurile trebuie să facă parte ori din ansamblul obiectelor care *nu au* însușirea simbolizată prin litera A, ori din ansamblul obiectelor care *au* însușirea simbolizată prin litera B.

Valabilitatea logicii matematice este incontestabilă. Faptul că aparatul logicii matematice slujește la analiza și sinteza schemelor cu relee și contacte, de pildă, dovedește izomorfismul dintre structura logică a unor gînduri și structura fizică a unor sisteme materiale. Succesele logicii „tehnice" dovedesc mereu, în vremea din urmă, caracterul reflectoriu al logicii matematice.

Însă în formele logice pe care le studiază logica matematică se cristalizează doar reflectarea celor mai generale raporturi cantitativ – figurative ale lucrurilor în stabilitatea lor relativă.

Numai logica dialectică materialistă poate explica formele logice în care se structurează reflectarea caracterului dialectic al cantității însăși și a unității dialectice dintre cantitate și calitate.

---

[35] Bertrand Russell, *Signification et vérité*, Flammarion, Paris, 1959, pp. 298—299.

Scanned with OKEN Scanner

Pozitivismul logic se zbate din ce în ce mai intens să împingă știința contemporană pe făgașul descalificării lucrurilor și al descrierii senzațiilor care le oglindesc aspectul cantitativ prin termeni matematici de relații și structuri. „S-a putut crede – scrie L. Rougier – că . . . fizica are ca sarcină descrierea lumii reale. Necesitatea introducerii unor simboluri din ce în ce mai lipsite de conținut intuitiv imediat . . . a rectificat această iluzie, arătînd că știința are un rol mai modest: *acela de a coordona cel mai economic posibil toate senzațiile noastre, și, în special, pe acelea care corespund lecturilor de instrument, fără să pretindă să ne dezvăluie esența lucrurilor*"[36].

Însă, prin traducerea judecăților de esență în judecăți de relație, gîndirea pierde reflectarea unității dialectice dintre cantitate și calitate, rămînînd numai cu oglindirea unor raporturi „pur" cantitative – din care a dispărut și relația de cauzalitate – și de aceea formulabile în limbajul matematic. În vreme ce într-o judecată de esență subiectul se referă la cantitatea de lucruri care posedă calitatea indicată de predicat, într-o judecată de relație se înregistrează doar un raport cantitativ între două sau mai multe obiecte, a căror calitate este lăsată în afara conului de lumină al judecății. Judecățile de esență și cele cauzale explică lucrurile, în vreme ce judecățile de relație le descriu doar. Primele răspund la întrebarea „ce?" și la întrebarea „de ce?", iar celelalte răspund numai la întrebarea „cum?".

De fapt, în ciuda tuturor declarațiilor pozitiviste, logica matematică a izbutit să formuleze unele legi pe care trebuie să le respecte gîndirea dacă vrea să reflecte, în maxima lor puritate, raporturile posibile dintre lucruri. Ceea ce trebuie neapărat să se respingă este încercarea pozitivismului de a restrînge obiectul logicii numai la legile logice care încap în formule matematice.

Deoarece formule matematice nu pot căpăta decît cunoștințele noastre despre raporturi cantitative dintre lucruri, a reduce întreaga logică la logica matematică înseamnă a impune gîndirii să reflecte realitatea pe jumătate. În limbajul matematic nu pot fi exprimate decît judecățile care se re-

[36] L. Rougier, *op. cit.*, p. 366.

Scanned with OKEN Scanner

feră la raporturile cantitative din realitate. „Matematica pură are drept obiect formele spațiale și raporturile cantitative ale lumii reale . . ."[37] a precizat, de mult, F. Engels.

În ultima vreme, chiar și unii logicieni marxiști au început să creadă că precizarea lui Engels este depășită de dezvoltarea impetuoasă a matematicii din zilele noastre, care ar fi devenit, între timp, în stare să calculeze și calitatea. În realitate, ceea ce s-a lărgit este conținutul categoriei de „cantitate" și nicidecum obiectul matematicii. „Matematica – scrie N. A. Kiseleva – continuă să studieze relații cantitative, însă acestea nu mai sînt relațiile concrete dintre mărimi concrete ale aritmeticii sau forme spațiale concrete, ci relații variabile între mărimi arbitrare ale matematicii abstracte moderne. Pentru etapa actuală din dezvoltarea matematicii este caracteristică crearea unor metode noi și suficient de suple pentru studiul unor relații cantitative foarte generale și variate ale realității"[38]. O relație „purificată" de calitatea relatelor nu mai e altceva decît un raport cantitativ. Logica matematică studiază formele logice pe care le ia oglindirea unor raporturi „pure", desprinse de calitatea lucrurilor care pot intra în asemenea raporturi. G. I. Ruzavin remarcă, pe bună dreptate, că „. . . . abstragerea de la particularitățile calitative ale obiectului . . ."[39] permite „. . . . aplicarea largă a unui limbaj simbolic pentru desemnarea noțiunilor, precum și posibilitatea de a le reuni în sisteme deductive"[40]. Numai cantitatea poate fi calculată. „Cea mai importantă particularitate a abstracțiunii matematice, care rezultă din specificul obiectului matematicii, este că ea reflectă numai latura *cantitativă* a realității materiale"[41], insistă G. I. Ruzavin. Calculul matematic nu poate prinde decît aspectul cantitativ prin care se manifestă calitatea lucrurilor. S. L. Rubinstein este chiar de părere că „. . . . logica matematică formalizată nu este nici logică nici matematică, ci o totalitate de funcții propoziționale care pot fi transformate

---

[37] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 48.

[38] N. A. Kiseleva, *Abstracțiile matematice ca reflectare a legilor lumii obiective*, în „Analele Rom. Sov.", nr. 4, 1960, seria filozofie, p. 87.

[39] G. I. Ruzavin, *op. cit.*, p. 169.

[40] *Ibidem.*

[41] *Ibidem*, p. 164.

Scanned with OKEN Scanner

în obiect al logicii sau matematicii, . . . punînd la baza (sistemului formal) semnificațiile corespunzătoare"[42]. Numai reflectarea raporturilor „pur" cantitative este strict formalizabilă matematic. Engels a replicat cu aproape un veac înainte pozitiviștilor din zilele noastre „Rațiunea care calculează – *mașină de calculat!* – Ciudată confundare a operațiilor matematice, care sînt susceptibile de demonstrație materială, de probă, pentru că se bazează pe contemplarea materială directă, deși abstractă, cu cele *pur* logice, care sînt susceptibile numai de demonstrație prin raționament, așadar nu sînt susceptibile de certitudinea pozitivă, care este proprie operațiilor matematice . . ."[43]. Reflectarea calității și a cauzalității nu poate lua decît forme logice neformalizabile matematic.

Împotriva pan-matematismului s-a ridicat, imediat după cel de-al doilea război mondial, și logicianul romîn Petre Botezatu. „Reprezentarea matematică – scrie el – disprețuitoare a aspectului calitativ, și tehnica, lipsită de ambiția cunoașterii, se pot mulțumi cu aceeași cauzalitate fenomenală. Cînd însă năzuim la o cunoaștere mai adîncă și mai coerentă, singurul mijloc este cauzalitatea substanțială"[44].

Judecarea este însă, înainte de toate, un act de *raportare* mintală a predicatului la subiect și a consecventului la antecedent, determinat, în ultimă analiză, de practica socială, care cere raportarea „invizibilului" – a cărui „protecție", în preistorie, era mereu invocată și a cărui cunoaștere, în istorie, asigură eficacitatea acțiunilor – la „vizibilul" asupra căruia se exercită, nemijlocit, munca. Într-o judecată de esență, se raportează, totodată, o calitate, niciodată măsurabilă, la o cantitate, oricînd măsurabilă. Se realizează, astfel, cunoașterea comensurabilului prin cunoașterea a ceea ce nu e comensurabil. De aceea, judecățile care se referă la unitatea dintre individualul sensibil, adică „vizibil" și generalul inteligibil, adică „invizibil" precum și judecățile care privesc relațiile de cauzalitate sînt, fără îndoială, din punctul de vedere al practicii sociale, primordiale față de

---

[42] S. L. Rubinstein, *op. cit.*, p. 192.
[43] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 374.
[44] Petre Botezatu, *Cauzalitate și substanță*, în „Ethos", nr. 1—2, 1946, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

orice judecată de relație. Logica aristotelică a „suporturilor fără raporturi" nu trebuie *înlocuită* cu o logică matematică a „raporturilor fără suporturi". Logica raporturilor întregește logica suporturilor și, condusă de logica dialectică, formează **logica** materialist-dialectică.

Este adevărată opinia unora că *auto*-raporturile și *etero*-raporturile sînt concretizări ale *raporturilor* vizate de logica simbolică. Dar practica socială nu se poate mulțumi numai cu cunoașterea raporturilor pur cantitative. Cu cît o calitate se află pe o treaptă superioară de dezvoltare a materiei, cu atît calcularea aspectului ei cantitativ este mai puțin îndestulătoare. Pentru realizarea unei scheme cu contacte și relee este suficient orice calcul propozițional *n*-valent, dar pentru făurirea unui om nou nu este de loc suficient să cunoști formula sociologului american Lewin[45]; C= f(PM), prin care autorul ei încearcă să exprime matematic relația dintre comportamentul oamenilor și unitatea „persoană" – „mediu". După cum se vede, comportamentul ar fi egal cu o funcție de persoană și mediu.

Societatea nu poate fi transformată numai cu ajutorul cunoștințelor privitoare la aspectul cantitativ al fenomenelor sociale. Cunoașterea calității care se manifestă prin diversele raporturi cantitative calculabile este indispensabilă. Așadar, este clar de ce sociologii pozitiviști și revizioniști se zbat să izgonească din sociologie judecățile de esență, păstrîndu-le doar pe cele de relație. Pan-matematizarea asigură sociologiei contemplativitatea și o ferește deci de contactul – atît de dăunător pentru burghezia contemporană – cu practica socială. A impune o gîndire exclusiv matematică înseamnă a îngădui oamenilor să intervină numai în lumea anorganică, singurul domeniu în care cunoașterea cantității este practic suficientă pentru cunoașterea calității[46].

Cum poate face însă deosebirea dintre o revoluție și o contrarevoluție „sociologul" care se mulțumește să constate o „răsturnare a puterii politice"? Fără să cunoști calitatea clasei care a cucerit puterea, precum și calitatea clasei care a fost înlăturată de la putere, nu poți înțelege nici calitatea răsturnării puterii.

---

[45] Apud Paul Foulquie, *Logique*, *Paris*, 1953, p. 265.
[46] *„Energia = masa × (viteza luminii)²"*.

Faptul că în ideologia burgheză există *nenumărate* cu-apologeții capitalismului, că în orînduirea capitalistă există numai *unul* singur nu dovedește de loc, după cum pretind apologeții capitalismului, că în orînduirea capitalistă există „libertatea de creație", în timp ce în orînduirea socialistă nu există libertatea de creație. Despre lume pot exista nenumărate concepții eronate, dar numai una singură adevărată. Libertate înseamnă în creația filozofică înțelegerea necesității de a contribui la formarea adevărului absolut și nicidecum posibilitatea de a combina într-un mod „cu totul nou" cîteva perechi de idei învechite. Pornind de la ideea că numai „din momentul în care un obiect este efectiv măsurabil și ascultă de legi cantitative, el reintră sub jurisdicția științei pozitive", René Poirier decide că numai dacă „. . . am putea defini prin metoda pragurilor o cantitate de libertate socială, studiul ar face parte din domeniul științei"[47].

Tot atît de cantitativist judecă și social-democrații de dreapta, care continuă să încerce amînarea revoluției socialiste pînă cînd proletariatul va constitui *majoritatea* populației. Ca și cînd superioritatea calitativă a proletariatului ar depinde exclusiv de superioritatea lui cantitativă.

Dar și ignorarea laturii cantitative a lucrurilor este dăunătoare. Cunoașterea cantității este o condiție necesară, deși insuficientă, a cunoașterii calității. Oamenii schimbă însușirile calitative ale lucrurilor acționînd asupra însușirilor lor cantitative. Ei trebuie să cunoască durata procesului de acumulare cantitativă prin care poate fi obținută o nouă calitate. Trebuie să subliniem însă că și durata procesului de acumulare cantitativă prin care o calitate inferioară cedează în fața uneia superioare depinde tot de calitate, și anume de calitatea în cadrul căreia se desfășoară acumularea cantitativă[48].

Cînd Directivele Congresului al III-lea al P.M.R. subli-

---

[47] René Poirier, *La philosophie peut-elle être une science?* în „Rev. int. de philos.", nr. 47, 1959, p. 33.

[48] Faptul că orînduirea primitivă a durat *zeci de mii de ani*, cea sclavagistă, *mii de ani*, cea feudală, *o mie de ani*, cea capitalistă, *sute de ani*, iar cea socialistă poate fi construită în *zeci de ani*, scoțînd definitiv omenirea din preistorie, nu este altceva decît aspectul cantitativ prin care se manifestă deosebite calități sociale.

Scanned with OKEN Scanner

niază că „*creșterea continuă și în ritm susținut a productivității muncii în toate ramurile producției materiale reprezintă condiția ridicării permanente a nivelului de trai al oamenilor muncii și factorul hotărîtor al victoriei orînduirii socialiste*"[49], ele țin seama tocmai de faptul că nu se poate obține noua orînduire socială – socialismul – decît prin intensificarea procesului de acumulare cantitativă care ne poartă într-acolo.

Neglijarea laturii cantitative a faptelor transformă într-o minciună orice ansamblu de adevăruri. Din asamblarea unor adevăruri, fără respectarea proporției fiecăruia față de celelalte, rezultă întotdeauna o minciună. Luați, la întîmplare, pagina de politică externă a unui ziar burghez! Ea e mincinoasă chiar cînd se întîmplă să conțină numai adevăruri: *35* de rînduri despre căsătoria prințesei cutare cu prințul cutare, *8* rînduri despre asasinarea lui Lumumba și *5* rînduri despre revoluția din Cuba. Exprimă oare această cantitate de rînduri calitatea evenimentelor semnalate, importanța lor în istoria contemporană? Dimpotrivă, în acest caz, cantitatea este menită să ascundă calitatea, nu să o dezvăluie.

Așadar, primordialitatea unității dialectice dintre individual și general față de orice alt tip de raporturi determină, prin intermediul practicii sociale, primordialitatea judecăților de esență, față de cele de relație.

Trebuie respinsă atît încercarea unora de a izgoni contradicția din interiorul lucrurilor, cît și încercarea altora de a o reduce la un simplu raport de complementaritate[50].

Între cantitate și calitate există o unitate contradictorie, primordială față de orice raport cantitativ și accesibilă numai judecăților de esență.

---

[49] *Directivele Congresului al III-lea al P.M.R. cu privire la planul de dezvoltare a economiei naționale pe anii 1960—1965 și la schița planului economic de perspectivă pe 15 ani*, Editura Politică, București, 1960, p. 50.

[50] Pentru Jean Preussen, unitatea contradicției nu este decît „... diada indefinită a unei dialectici între termeni mutual complementari, dialectică căreia ar fi paralogic de a vroi să-i închizi ambiguitatea" (*Fragments*, în „Rev. de met. et de mor.", nr. 3, 1960, p. 267).

Scanned with OKEN Scanner

3. Judecata analitică și cea sintetică

Împărțirea judecăților în analitice și sintetice a început cu distincția pe care a făcut-o Leibniz între adevărul rațional și cel de fapt, a continuat cu deosebirea pe care a precizat-o Kant între judecățile al căror predicat este o notă a subiectului și judecățile al căror predicat este adăugat subiectului dinafara lui și a ajuns la opoziția pe care o stabilește neopozitivismul între judecățile empirice și cele tautologice. Nici unul dintre logicienii care s-au ocupat de judecățile analitice și sintetice de pe pozițiile metafizice și idealiste nu a reușit să surprindă unitatea dialectică dintre ele, deoarece, ignorînd rolul determinant al practicii sociale în procesul cunoașterii, le-a rămas cu totul străină atît unitatea reală dintre individual și general, cît și unitatea reflectorie dintre senzorial și rațional.

Pozitivismul logic provine din alăturarea și modernizarea celor două metafizici idealiste tradiționale, care s-au înfruntat veacuri de-a rîndul: senzualistă și raționalistă. În concepția pozitiviștilor logici, judecățile analitice și sintetice sînt eterogene, diametral opuse și paralele. În vreme ce judecățile analitice sînt convenționale, cele sintetice sînt factuale; primele sînt socotite apriorice, iar celelalte, empirice. Numai judecățile analitice sînt necesare; judecățile sintetice sînt totdeauna întîmplătoare. În sfîrșit, judecățile analitice sînt propoziții despre propoziții, iar cele sintetice sînt propoziții despre conținuturi senzoriale; pe primele le consideră atemporale, iar pe celelalte, temporale.

„Legile naturale – scrie Moritz Schlick – nu sînt «implicații generale», deoarece nu se pot verifica în toate cazurile posibile: ele sînt mai degrabă niște instrucțiuni"[51]. Pentru șeful pozitivismului logic, legile formulate de știință nu reflectă legi ale realității, ci sînt niște principii arbitrare care alcătuiesc modul de organizare a experienței senzoriale. Ignorînd saltul dialectic prin care cunoașterea umană poate trece de la oglindirea senzorială a întîmplătorului la reflectarea rațională a necesarului, M. Schlick

---

[51] Apud L. Rougier, *op. cit.* p. 258.

nu vede decît opoziția dintre judecățile analitice și cele sintetice. Judecățile analitice sînt universale și necesare, în timp ce judecățile sintetice sînt cel mult totale[52] și lipsite de necesitate. Dar, în concepția neopozitiviștilor, judecățile analitice își plătesc universalitatea și necesitatea cu izolarea lor de realitate, iar judecățile sintetice își plătesc legătura lor cu realitatea renunțînd la universalitate și la necesitate. Prin urmare, judecățile care se referă la realitate nu mai pot fi necesare, iar cele care sînt necesare nu pot să se refere la realitate. Referindu-se la percepții, judecățile sintetice sînt condamnate la vremelnicie. Numai judecățile analitice, care enunță regulile de organizare a percepțiilor, sînt ferite de... eroziune. Numai judecățile sintetice, care sînt empirice, pot fi dezmințite de experiență; judecățile analitice, care sînt tautologice, nu sînt nici măcar confruntabile cu faptele. După ce plasează judecățile analitice *dincoace* de orice experiență, neopozitiviștii constată că nici o experiență nu mai poate atinge o judecată analitică. Numai judecățile singulare – cîte una sau grupate în judecăți particulare și totale – sînt lăsate să înfrunte vicisitudinile experienței. Rougier atrage mereu atenția că „... numai propozițiile singulare: *«Aici..., în acest moment..., acele...»* sînt susceptibile de a fi verificate"[53]. Judecățile universale, fiind socotite definiții ale simbolurilor lingvistice cu ajutorul cărora oamenii devin în stare să pună o oarecare ordine în lumea impresiilor, sînt convenționale, apriorice, atemporale și doar *indirect* verificabile. Neopozitiviștii sînt de părere că „... o propoziție universală este *confirmată*, dacă ea permite să se formeze propoziții singulare *verificate prin experiență*"[54].

Paul Foulquié crede că „... cercetarea fizică consistă într-un dialog între matematica *a priori* și (fizica) experiența *a posteriori*; dar din ce în ce mai mult matematicianul este acela care poartă conversația"[55]. În realitate, avem a face nu cu un dialog, ci cu două monoloage paralele: mo-

[52] O judecată *totală*, formulabilă „toți S constatați pînă în prezent sînt P", rămîne oricînd infirmabilă de către experiență.
[53] L. Rougier, *op. cit.*, p. 257.
[54] *Ibidem*, p. 258.
[55] P. Foulquié, *op. cit.*, p. 359.

Scanned with OKEN Scanner

nologul metafizic al unui individual subiectivizat și monologul tot atît de metafizic al unui general convențional matematizat.

Care este mecanismul prin care neopozitiviștii ajung să înfățișeze în mod denaturat legătura dintre judecățile analitice și cele sintetice? Principalele piese ale acestui mecanism mi se par a fi următoarele: ignorarea practicii sociale ca singura legătură între subiect și obiect, contestarea existenței reale a generalului, reducerea individualului real la percepția subiectivă, crearea unui vid gnoseologic între senzorial și rațional. Așa s-a ajuns la concepția că judecățile care înregistrează raporturile dintre percepții nu pot fi decît singulare, întîmplătoare și sintetice, în vreme ce judecățile care stabilesc mijloacele și regulile de înregistrare sînt universale, necesare și analitice, prin convenție.

Cine contestă existența reală a generalului în lucrările individuale nu poate admite nici existența reală a identității între diferitele lucruri de același gen. Lucruri diferite nu pot fi identice decît prin însușirile lor generale. Însușirile individuale pot fi cel mult asemănătoare, dar niciodată identice. Individualul este unic și nerepetabil întocmai. Numai identitatea este, în același timp, aceeași și repetabilă. Expresia „însușiri individuale identice" este la fel de absurdă ca expresia „un mort viu". Lucrurile care sînt identice prin însușirile lor generale se deosebesc între ele prin însușirile lor individuale.

Subiectivizînd atît individualul, cît și generalul, și apoi izolîndu-i, neopozitivismul consideră că judecățile de experiență, care înregistrează coexistența sau succesiunea doar a însușirilor individuale, rămîn în afara logicii, care găzduiește numai judecățile de identitate. Logice sînt pentru un neopozitivist numai judecățile analitice, tautologice sau de identitate; cele sintetice sînt doar empirice.

Adoptînd, în această privință, punctul de vedere al pozitivismului logic, Marie-Louise Roure scrie: „«A este B» se află, de fapt, «în afara logicii», deoarece o judecată de acest tip presupune totdeauna o oarecare referință la experiență. Logica nu intervine decît plecînd de la «A este B», pentru a garanta că, în toate operațiile care pot să se facă, raportul «A este B» va fi respectat. «Principiul identi-

Scanned with OKEN Scanner

tății» guvernează operațiile (sau logica) gîndirii, dar nu realitatea lucrurilor"[56].

De fapt, lucrurile se petrec în felul următor: în procesul practicii sociale, gîndirea trece de la înregistrarea sintetică a unor raporturi întîmplătoare la formularea analitică a unor raporturi necesare. Gîndirea constată mai întîi existența unor raporturi și abia după aceea poate ea să descopere caracterul lor necesar. Actul inițial al judecării este sintetic. Judecata este înainte de toate o sinteză. Primordială este judecata sintetică; cea analitică este secundă.

Gîndirea începe prin a formula judecăți particulare și întîmplătoare, care nu pot fi decît sintetice și apoi se ridică pînă la judecățile universale și necesare, singurele care pot fi analitice.

De pildă, la un moment dat, oamenii au constatat că unele pisici cu blană albă și ochi albaștri sînt surde. Mai tîrziu, și-au dat seama că toate pisicile cu blană albă și ochi albaștri, cunoscute pînă atunci, au fost surde. Dar abia după ce biologii au descoperit că această legătură este necesară a devenit posibilă judecata analitică: „Orice pisică cu blană albă și ochi albaștri este surdă".

Predicatul nu poate fi considerat o notă a subiectului decît după ce s-a stabilit că însușirea la care se referă predicatul aparține, cu necesitate, obiectului vizat de subiect. Pînă atunci, predicatul rămîne exterior subiectului, iar judecata este încă sintetică. Numai după ce „surditatea" a fost recunoscută ca o notă a noțiunii „pisică cu blană albă și ochi albaștri" poate fi formulată o judecată analitică, în care prima noțiune să fie predicat, iar a doua, subiect.

Judecățile analitice nu sînt dezmințibile de nici o experiență nu pentru că „așa s-a convenit" – după cum susțin neopozitiviștii – ci deoarece reflectă raporturi esențiale, necesare și universale, adică inerente oricărui lucru care aparține genului indicat de subiect. Judecățile analitice sînt, cu necesitate, adevărate nu pentru că reușesc să se mențină *dincoace* de practică, ci deoarece izbutesc să pătrundă *dincolo* de practică. Judecățile analitice oglindesc rapor-

---

[56] Marie-Louise Roure, *Logique et metalogique*, Paris, 1957, p. 103.

turi asupra cărora practica nu poate acționa nemijlocit, dar pe care omul le-a descoperit și le-a verificat de miliarde de ori prin mijlocirea practicii. Judecățile analitice sînt incontestabile nu din pricină că practica nu se poate urca pînă la ele, ci din pricină că tocmai practica este aceea care le-a urcat pînă la înălțimea certitudinii.

Între judecățile analitice și cele sintetice există, prin urmare, o deosebire calitativă și nicidecum o graniță metafizică. Saltul calitativ care desparte judecățile analitice de cele sintetice le și unește. În istoria cunoașterii, practica a transformat de multe ori o judecată sintetică în una analitică. Judecata: „Omul este o ființă muncitoare" a rămas, veacuri de-a rîndul, sintetică, pînă cînd marxismul a explicat că munca este aceea care a transformat antropoidul în om. Atîta vreme cît societatea s-a bazat pe munca penibilă a exploatașilor, nimeni nu a reușit, pînă la Marx, să vadă în muncă esența umanului. Inegalitatea socială a ascuns tuturor esența omului: **munca.** Propoziția: „Orice societate este alcătuită din bogați și săraci" a persistat milenii ca o judecată analitică. Marxismul a demonstrat însă că ea e doar sintetică, particulară, vremelnică.

Reiese că deși judecățile analitice și sintetice sînt calitativ deosebite, gîndirea poate sălta, sub presiunea continuă a practicii, de la una la alta. Ceea ce face posibilă trecerea gîndirii de la judecăți sintetice la judecăți analitice este tocmai faptul că ele nu sînt eterogene. Contradicția dintre ele nu încetează nici o clipă să fie dialectică. De aceea nu cred că au dreptate T. Papadopol și G. Öffenberger acceptînd necritic teza neopozitiviștilor cu privire la atemporalitatea judecăților analitice. „Judecata sintetică – scriu ei – presupune prezența temporalității, în vreme ce judecata analitică este exterioară timpului pentru că subiectul ei este dat de-a gata"[57]. Așezîndu-se pe această poziție, ei sînt nevoiți să admită, totodată, că judecata analitică este incapabilă, prin structura ei, să oglindească procesualitatea. „Procesualitatea nu poate fi surprinsă nici prin concept... nici prin judecățile analitice, care nu fac decît

---

[57] T. Papadopol, G. Öffenberger, *Critica teoriei judecăților analitice și sintetice*, în „Cercetări filozofice", nr. 4, 1958, p. 31.

să disece un concept dat, finit"[58]. Papadopol și Öffenberger trec prea ușor peste faptul că unitatea dialectică dintre subiect și predicat – într-o judecată analitică – dă formă logică reflectării procesului continuu de întrepătrundere a individualului cu generalul în perioada stabilității relative a lucrurilor. Impresia că judecățile analitice sînt atemporale se risipește de îndată ce se înțelege că stabilitatea lucrurilor este doar relativă, absolută fiind numai auto-mișcarea lor. De altfel, nici noțiunea care joacă rolul de subiect într-o judecată analitică nu este finită, de vreme ce obiectul la care se referă ea este inepuizabil. Autorii transportă atemporalitatea *logicii metafizice*, asupra însăși *judecății analitice*.

Este adevărat, pe de altă parte, că reflectarea saltului dialectic de la o calitate la alta nu poate lua altă formă logică decît aceea a judecății sintetice. Dacă judecățile analitice nu pot fi decît necesare, cele sintetice pot fi și ele necesare. Judecata: „Timpul lucrează în favoarea socialismului, împotriva capitalismului" este, fără îndoială, deopotrivă de sintetică și necesară.

Sînt oare judecățile analitice mai „adevărate" decît cele sintetice? Evident! Judecățile analitice reflectă realitatea considerabil mai adînc decît cele sintetice. Dovadă e că numai judecățile sintetice *necesare* sînt reductibile la judecăți analitice: judecata sintetică necesară „timpul lucrează în favoarea socialismului, împotriva capitalismului" poate fi formulată și analitic: „Timpul nostru este acela al victoriei socialismului asupra capitalismului".

4. Judecata de realitate și cea de valoare

Filozofii burgheziei contemporane încearcă să izoleze judecățile de realitate de cele de valoare cu o și mai intensă înverșunare decît în cazul judecăților analitice și sintetice. Judecățile de valoare intră direct în raza de bătaie a intereselor de clasă. Ele nu se mărginesc să explice decadența burgheziei, ci se apucă să-i condamne acțiunile. Fiecare judecată de valoare este o sentință prin care istoria condamnă o manifestare sau alta a clasei reacționare.

[58] *Ibidem*, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

Necesitatea istorică devine conștientă de ea însăși numai prin conștiința unei clase progresiste. Cauzalitatea socială acționează și prin intermediul scopurilor. Scopurile unei clase progresiste reflectă mai mult sau mai puțin clar legitatea istoriei. Programul politic al unei asemenea clase nu este decît modalitatea ideologică prin care se manifestă determinismul social. Deci, numai o clasă revoluționară este în stare să aprecieze just valorile și să enunțe judecăți de valoare adevărate. O clasă reacționară, pe care valorile pozitive o contrazic, iar judecățile de valoare adevărate o condamnă, se zbate să subiectivizeze atît valorile, cît și judecățile de valoare, ridicînd între judecata de realitate și cea de valoare un zid metafizic.

„Astfel – scrie Louis Lavelle – în judecata de cunoaștere, raportul dintre termeni primează asupra raportului lor cu subiectul, care nu intervine decît pentru a permite realității să fie pusă, în vreme ce, în judecata de valoare, raportul lor cu subiectul primează asupra raportului dintre ei, care n-are sens decît pentru a permite subiectului să se realizeze"[59]. Majoritatea covîrșitoare a axiologilor burghezi din zilele noastre consideră că judecata de realitate poate fi, într-un anume sens, obiectivă, dar cea de valoare nu poate fi decît subiectivă. „Este o superstiție a reduce obiectul la valoare; este o profanare a reduce valoarea la obiect"[60]. Lavelle vede o opoziție radicală între o judecată de cunoaștere și una de valoare: judecata de cunoaștere constată, iar judecata de valoare apreciază. „Judecata de realitate exprimă cea mai înaltă exigență a inteligenței, după cum judecata de valoare exprimă cea mai înaltă exigență a voinței"[61].

Pornind de la ideea că „. . . . raportul dintre valoare și preferință este într-un sens simetric cu raportul dintre concept și judecată"[62], adică valoarea n-ar exista decît în funcție de preferință, tot așa cum conceptul nu există decît în funcție de judecată, Lavelle reduce, ca toți subiectiviștii, *existența obiectivă* a valorilor la *aprecierea lor subiectivă*.

[59] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, Tome premier, P.U.F., Paris, 1951, p. 530.
[60] *Ibidem*, p. 529.
[61] *Ibidem*, p. 530.
[62] Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 512.

Scanned with OKEN Scanner

Lavelle întrezărește raportul de simetrie între rolul pe care îl au senzațiile în formarea judecăților de realitate și rolul pe care îl au emoțiile în formarea judecăților de valoare. Dar ignorînd atît unitatea dintre subiect și obiect, cît și unitatea dintre senzorial și rațional, el nu vede nici unitatea dintre latura cognitivă a sensibilității și latura afectivă a ei. El crede că „... după cum adevărul se ridică treptat de la sensibil la inteligibil, tot așa valoarea se ridică paralel de la dorință la voință. Și valoarea devine judecătorul dorinței, după cum cunoașterea devine judecătorul aparenței"[63]. Este interesant că pentru axiologii subiectiviști, lucrul, pe care îl reduc la percepție, rămîne totuși – după părerea lor – obiectiv, în vreme ce valoarea, pe care o reduc la dorință, nu poate fi decît subiectivă.

Cu toții sînt de acord că, în opoziție cu judecățile de realitate, judecățile de valoare sînt subiective și, prin urmare, netransmisibile, strict individuale. „Marea diferență între judecățile de cunoaștere și judecățile de valoare – conchide Lavelle – este că primele pretind să aibă un caracter de certitudine obiectivă și comunicabilă care este interzisă celorlalte"[64].

Adevărul este că judecățile de valoare pot fi la fel de obiective și de comunicabile ca și judecățile de realitate. Între judecățile de realitate și cele de valoare nu există o opoziție metafizică, ci, dimpotrivă, o unitate dialectică. Judecățile de valoare sînt și ele judecăți de realitate, numai că realitatea la care se referă judecățile de valoare nu este fizică, ci socială.

Valoarea este *calitatea socială* a unui lucru de a exercita, prin faptele sau ideile pe care le materializează, o influență progresistă sau reacționară asupra dezvoltării istorice a omenirii. Fiind socială și nu fizică, valoarea nu este de loc o calitate mai puțin obiectivă decît lucrul în care este materializată. Valoarea, deși se formează *în, prin* și *pentru* societate, nu rezidă deci nici în raportul dintre un obiect și mersul istoriei și, cu atît mai puțin, între un obiect și subiectul care îl apreciază, dar ea iese la iveală numai cu prilejul acestor raporturi. Materialitatea valo-

[63] *Ibidem*, pp. 536—537.
[64] *Ibidem*, p. 564.

rii este socială. Marx insistă asupra faptului că „... proprietățile unui lucru nu izvorăsc din raportul său cu alte lucruri, ci se evidențiază doar în acest raport ...“[65].

Valorile nu se manifestă decît în raport cu oamenii, cu dezvoltarea societății și cu aprecierea lor socială. Dar ele nu se reduc la aceste raporturi. Valoarea este o *calitate* socială, nu un *raport* social.

Un lucru pătrunde cu atît mai adînc în sfera valorilor, cu cît influența pe care o exercită el asupra dezvoltării sociale este mai mare. Dezvoltarea socială, în primul rînd, și aprecierea socială, în al doilea rînd, sînt acelea care scot la iveală și ierarhizează valoarea lucrurilor. Istoria însăși ridică unele lucruri în sfera valorilor și lasă pe altele să recadă din sfera valorilor. Dar de la spargerea comunei primitive în clase antagoniste, istoria omenirii este istoria luptelor de clasă. În era care începe cu orînduirea sclavagistă și se termină cu victoria mondială a socialismului, numai clasele progresiste pot aprecia valorile așa cum se cuvine. Numai clasele sociale a căror politică este conformă cu mersul istoriei sînt atrase de valorile pozitive și resping valorile negative. O clasă socială care piere celebrează valorile negative și înjură pe cele pozitive. O clasă socială reacționară cultivă minciuna și disprețuiește adevărul, prezintă răul drept bine și binele drept rău și reduce operele de artă la strigătele de deznădejde ale unor indivizi care nu mai sînt în stare să-și depășească singurătatea. Pentru E. M. Cioran „... coșmarul este singurul mod de luciditate“[66]. După ce exclamă: „Înfățișarea omului – ce vomitiv!“[67], E. M. Cioran trece la mărturisiri complete: „Dacă ar trebui să renunț la diletantismul meu, m-aș specializa în urlete“[68]. C. Bellon repune în circulație pe obscurantistul francez Frédéric Paulhan, pentru care „aspectul cel mai profund și cel mai general al lumii este minciuna universală“[69].

---

[65] Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, p. 96.
[66] E. M. Cioran, *Précis de décomposition*, Gallimard, 1949, p. 28.
[67] *Ibidem*, p. 15.
[68] Idem, *Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, 1952, p. 89.
[69] C. Bellon, *Le matérialisme dialectique de Frédéric Paulhan*, p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

O clasă socială care și-a pierdut sensul istoric cultivă nonsensul în toate domeniile. „Modurile de expresie fiind uzate – scrie același Cioran – arta se orientează către non-sens, către un univers particular și incomunicabil... Dacă am putea reveni la epocile în care nici un cuvînt nu împiedica ființele, la laconismul interjecției..."[70].

Însă clasele reacționare sînt lipsite de sens tocmai din pricină că istoria nu este lipsită de sens. Istoria progresează necontenit. Drumul ei este contradictoriu, viteza ei este inegală, dar progresul ei este neîndoios.

Dacă valoarea este calitatea socială a unor lucruri de a influența, prin faptele și ideile pe care le materializează, istoria oamenilor, atunci valoarea supremă nu poate fi alta decît *progresul social*. Valorile pozitive stimulează progresul omului, iar cele negative îl frînează. Față de progresul omului, care e *scopul suprem*, toate celelalte valori sînt *mijloace*. Valorile fundamentale ale practicii omenești sînt: valorile gnoseologice adevăr-fals, valorile etice bine-rău și valorile estetice frumos-urît. Firește că din seria valorilor principale derivă o serie de valori secundare. Din valorile gnoseologice derivă cele logice: corect și incorect; din valorile etice derivă cele juridice: drept și nedrept; din valorile estetice derivă cele artistice: perfect și imperfect.

Enunțurile pot fi adevărate sau false, intențiile pot fi bune sau rele, iar ideile artistice pot fi frumoase sau urîte. Dar ele nu devin valori decît din momentul în care s-au materializat în lucruri: complexe sonore sau grafice, fapte și opere de artă. Valorile pot fi judecate numai în măsura în care sînt calități sociale ale unor lucruri[71].

---

[70] E. M. Cioran, *op. cit.*, p. 13.

[71] Ferindu-se, pe drept cuvînt, de materialism vulgar, M. Breazu susține că valoarea „...nu se constituie decît prin actul de apreciere, de valorificare..." (*Cunoașterea artistică*, Editura Academiei R.P.R., București, 1960, pp. 129—130). Dar, socotind că „criteriile de apreciere se constituie în mod obiectiv" (*Ibidem*, p. 130), M. Breazu nu închide drumul spre idealism subiectiv teoriei valorilor, ci juxtapune, eclectic, o teorie materialist-istorică asupra criteriilor de apreciere unei teorii idealist subiective asupra valorilor. Oricît de colectivă și de obiectiv constituită ar fi ea, aprecierea nu încetează să fie un act subiectiv. Ea capătă un *conținut* obiectiv doar atunci cînd reflectă valoarea unui lucru.

Scanned with OKEN Scanner

Judecata de valoare este deci o judecată de esență al cărei predicat vizează o valoare. Forma ei logică este: „S este V". Valorile fiind categorii, judecățile de valoare nu se pot afla într-un raport de contrarietate, ci numai într-un raport de contradicție. Principalele judecăți de valoare sînt: „Acest enunț este adevărat" sau „Acest enunț este fals"; „Această faptă este bună" sau „Această faptă este rea; „Această operă de artă este frumoasă" sau „Această operă de artă este urîtă".

Judecățile axiologice de relație derivă din judecățile axiologice de esență. Nu există numai predicate axiologice, ci și relații axiologice, dar acestea din urmă le presupun pe cele dintîi. Judecata axiologică de relație: „X *este mai valoros* decît Y" presupune judecățile axiologice de esență: „X este valoros" și „Y este valoros".

În vreme ce judecățile de realitate se formează prin intermediul senzațiilor, percepțiilor și reprezentărilor, judecățile de valoare se formează *și* prin mijlocirea emoțiilor, sentimentelor și pasiunilor.

Funcția cognitivă a sensibilității – senzațiile, percepțiile și reprezentările – o constituie oglindirea individuală a individualității lucrurilor, iar funcția *afectivă* a sensibilității – emoțiile, sentimentele și pasiunile – constituie reacția individuală față de valoarea individualizată în anumite lucruri. Senzațiile semnalează rațiunii *existența* lucrurilor, iar emoțiile îi semnalează *valoarea* lor. Și după cum judecățile de realitate au menirea să corecteze oglindirea senzorială, tot așa, judecățile de valoare au menirea să corecteze reacțiile afective. Poziția pe care o ocupă oamenii pe pămînt față de soare a făcut posibilă iluzia învîrtirii soarelui în jurul pămîntului; poziția de clasă pe care o ocupă oamenii face posibilă împrejurarea ca unii să adere la valori negative și să respingă valori pozitive. Judecata de realitate a lui Copernic a corectat de mult iluzia răsăriturilor și apusurilor de soare, iar judecățile de valoare ale marxismului corectează pe zi ce trece, iluziile față de diversele valori.

O clasă socială progresistă este atrasă de cunoștințele exacte, de faptele care împing înainte societatea, de operele artistice care mișcă afectivitatea oamenilor în sensul în care

Scanned with OKEN Scanner

istoria însăși se mișcă. O clasă reacționară contestă cognoscibilitatea lumii, consideră că toate acțiunile umane sînt lipsite de sens și că nici o operă de artă nu poate face altceva decît să dovedească încă o dată absurditatea omului. Repulsia nu semnalează deci, în mod necesar, valcarea negativă. Valoarea pozitivă nu stîrnește atracția tuturor oamenilor. Hotărîtoare în această privință este poziția lor de clasă. Numai clasele revoluționare sînt atrase spontan de valorile pozitive. Însă cîtă vreme tarele moștenite de la orînduirile bazate pe exploatare nu au fost încă vindecate cu desăvîrșire, atracția și repulsia nu pot face altceva decît să atragă atenția asupra valorilor. Judecăților de valoare le revine sarcina să le aprobe sau să le dezaprobe. Reflectînd influența progresistă reală a valorilor pozitive asupra dezvoltării sociale, judecățile de valoare constituie singura instanță capabilă să decidă asupra caracterului legitim al unei atracții sau al unei repulsii.

O clasă revoluționară este permanent interesată în cunoașterea adevărului despre lumea înconjurătoare. Oamenii transformă natura *în, prin* și *pentru* societate. Societatea nu poate progresa fără cunoașterea adevărului despre natură și societatea însăși. Adevărul este o valoare pozitivă. Fiind însușirea unui enunț de a fi conform cu realitatea, adevărul se află la baza tuturor valorilor pozitive. Ca orice valoare, adevărul este o proprietate pe care nu o pot avea decît ideile umane materializate: o propoziție, o operă de artă. Un obiect natural nu este nici adevărat și nici fals. El *este* pur și simplu. El se află dincolo de adevăr și fals cîtă vreme nu întrupează o idee omenească. Se poate spune, de pildă, că o perlă este falsă, deoarece ea materializează enunțul fals: „Aceasta este o perlă", dar e mai corect să se spună: „Această perlă este naturală", decît să se spună: „Această perlă este adevărată". De altfel, cine spune: „Această perlă este adevărată" o spune în opoziție cu posibilitatea oamenilor de a confecționa perle false. Adevărul nu este o însușire naturală a lucrurilor, ci o însușire socială a ideilor care oglindesc exact lucrurile. Nu lucrurile sînt adevărate sau false, ci ideile care le reflectă. Adevărul nu rezidă nici în obiect și nici în raportul dintre obiect și subiect, ci doar se formează și se evidențiază prin acest raport.

Scanned with OKEN Scanner

Fiind valoarea fundamentală – temeiul tuturor celorlalte valori – adevărul a fost considerat de mulți ca fiind radical deosebit de celelalte valori, prin faptul că în timp ce binele și frumosul se simt, el se înțelege doar. Aceștia cred că adevărul ne este dat prin rațiune, iar binele și frumosul ne sînt date prin sentiment. De fapt și sentimentul acompaniază adevărul, și rațiunea participă la descoperirea binelui și frumosului. Satisfacția, încrederea, bucuria provocate de descoperirea unui adevăr sînt incontestabile. Tocmai sentimentul de încredere care întovărășește descoperirea adevărului i-a împins pe unii să răstoarne raportul firesc dintre afectiv și rațional în paguba raționalului. Claude Bernard nota o dată că „. . . ipoteza este dorința faptului"[72]. Însă ipoteza este înainte de toate calitatea logică a unei judecăți, și anume calitatea pe care o are orice judecată de la formularea ei și pînă la verificarea ei. Dorința ca judecata să se verifice secundează ipoteza, nu o primează. Operînd aceeași inversiune între afectiv și rațional, D. D. Roșca afirma mai de mult că „. . . ideea determinismului universal este act de credință, nu axiomă de știință"[73].

Existențialiștii au exagerat într-o asemenea măsură rolul afectelor în semnalarea valorilor, încît unii dintre ei au ajuns la concluzia că judecățile afirmative provin din credință, cele negative din dezamăgire, iar cele problematice din șovăială.

În realitate, rolul decisiv în detectarea valorilor îl deține tot rațiunea. Imperativul comuniștilor: „Eliberați-vă de prejudecățile religioase" este just, deoarece provine din judecata de valoare adevărată: „Concepția religioasă despre lume este un rău", care la rîndul ei, se întemeiază pe judecata de realitate, tot atît de adevărată: „Religia frînează mersul istoriei". Judecățile de valoare nu reflectă numai acțiunea progresistă pe care o exercită valorile pozitive asupra dezvoltării sociale, ci și influența reacționară pe care o au valorile negative asupra mersului istoric.

Este incorect să se treacă direct de la o judecată de

---

[72] Claude Bernard, *Le cahier rouge*, Gallimard, 1942, p. 99.

[73] D. D. Roșca, *Existența tragică*, p. 81.

realitate întîmplătoare ca: „Eu cred în concepția deterministă despre lume" la judecata de valoare: „Concepția deterministă despre lume este adevărată". Trebuie mai întîi demonstrată judecata de realitate necesară. „Concepția deterministă despre lume este conformă cu mersul însuși al lucrurilor". O judecată de valoare adevărată presupune totdeauna o judecată de realitate necesară.

Opoziția dintre judecățile de realitate și celc de valoare, dintre constatări și imperative, dispare de îndată ce se înțelege procesul prin care gîndirea trece de la judecăți de realitate întîmplătoare, prin judecăți de realitate necesare și de valoare, la imperative.

Legătura intimă dintre o judecată de valoare și judecata necesară de realitate, pe care se întemeiază ea, i-a scăpat în trecut și lui D. D. Roșca. Așa se explică de ce a crezut că „spiritul cu adevărat științific duce la constatări, nu la imperative"[74]. Spiritul cu adevărat științific duce la un sistem de judecăți necesare, de realitate și de valoare, deopotrivă de riguros științifice. Imperativele marxism-leninismului provin din judecăți de valoare, fundamentate de judecăți necesare de realitate, ce reflectă conformitatea sau neconformitatea valorilor cu legitatea istoriei.

Binele este calitatea socială a acelor fapte umane care contribuie la progresul istoriei. Lenin a precizat că în zilele noastre este moral „... ce servește la distrugerea societății vechi, exploatatoare, și la unirea tuturor celor ce muncesc în jurul proletariatului, care făurește societatea nouă, comunistă"[75]. O judecată de valoare etică, al cărei subiect vizează o faptă și al cărei predicat dezvăluie valoarea acelei fapte, se sprijină totdeauna pe o judecată necesară de realitate care oglindește influența reală a acelei fapte asupra dezvoltării sociale. Justețea judecăților de valoare își are izvorul în adevărul judecăților necesare de realitate din care provin, iar eficacitatea imperativelor etice este chezășuită de justețea judecăților de valoare care se află la baza lor.

---

[74] D. D. Roșca, *op. cit.*, p 225.

[75] V. I. Lenin, *Despre tineret*, Editura Tineretului, București, 1956, p. 328.

Scanned with OKEN Scanner

Lozinca: „Ridicați-vă măiestria profesională!" este profund justă, deoarece se prijină pe judecata de valoare: „În societatea socialistă, ridicarea măiestriei profesionale este o atitudine pozitivă față de muncă" și, prin intermediul acesteia, pe judecata de realitate: „în societatea socialistă, ridicarea măiestriei profesionale este una din principalele pîrghii ale progresului social".

Reducînd existența obiectivă a valorilor la conștiința subiectivă care le apreciază, filozofii burghezi contemporani țintesc să ascundă obiectivitatea principalei pietre de încercare a oricărei valori: progresul social. „Mărturisesc – scrie Alfred Stern – că sînt incapabil să-mi închipui un progres obiectiv, independent de conștiința umană, deoarece, pentru a putea constata și măsura un progres, trebuie să ai stabilit un etalon de valori, o normă, care rezultă totdeauna dintr-un act de voință și presupune pentru aceasta o conștiință umană"[76]. Ca toți metafizicienii idealiști, Alfred Stern vede o incompatibilitate între admiterea existenței *obiective* a progresului și faptul că nu-l putem măsura decît cu mijloace *omenești.*

Frumosul este și el o calitate socială, care aparține numai acelor opere de artă capabile să miște sufletele oamenilor în sensul mișcării sociale. *Numai* operele de artă pot fi frumoase, dar nu *toate* operele de artă sînt frumoase. Pot exista opere de artă emoționante pentru anumite categorii de oameni, dar care, din punctul de vedere strict estetic, să fie urîte, deoarece abat omenirea din calea progresului. Nu plăcerea sau neplăcerea decid dacă o lucrare artistică este frumoasă sau urîtă. Nu este frumoasă decît opera de artă care afectează oamenii în sensul progresului, chiar dacă o asemenea operă de artă va displace profund reacțiunii.

Deci judecățile de valoare estetice nu se pot baza nemijlocit pe judecăți de felul: „Mie mi-a plăcut romanul cutare". Sînt mai întîi necesare judecăți de realitate care să reflecte sensul în care opera de artă influențează dezvoltarea societății. Pentru o operă de artă frumoasă, caracterul emoționant este necesar, dar insuficient. Ea trebuie

---

[76] Alfred Stern, *Marxisme et relativisme historique*, în „Rev. intern. de philos.", nr. 45—46, 1958, p. 311.

să îndrepte viața afectivă a oamenilor în sensul progresului social. De aceea, asentimentul dat unor opere de artă, mai ales în epocile revoluționare, trebuie să fie controlate de judecăți de valoare estetice riguros științifice. „A descoperi cauza exterioară a acestui asentiment înseamnă a nu-l mai putea da[77], pretinde Louis Lavelle. Dimpotrivă! Judecățile de valoare anulează numai asentimentul dat unor opere reacționare, dar întăresc asentimentul dat unor opere progresiste. În ultimul roman al lui Lion Feuchtwanger *Înțelepciunea nebunului*, un personaj, a cărui afectivitate fusese educată de către vechiul regim, dar a cărui gîndire fusese trezită de revoluție, declară: „... inima mea, proastă, spune nu acolo unde mintea mea spune da"[78].

Fiind valori universal-umane, adevărul, binele și frumosul se realizează istoric, prin adevărurile, acțiunile și operele de artă pe care le cer diferitele epoci ale dezvoltării sociale.

Adevărul este valoarea fundamentală. Binele implică adevărul, iar frumosul implică și binele și adevărul. Frumosul autentic îndeamnă pe oameni la fapte bune, care se desfășoară în sensul luminat de adevăr.

Într-o ideologie progresistă, revoluționară, adevărul se află la baza tuturor formelor ei.

5. Judecata și propoziția

Orice propoziție are un *conținut de cunoaștere și unul afectiv*, o *formă logică și una extralogică*, și o *expresie lingvistică*. Conținutul de cunoaștere constă în reflectarea unui raport, forma logică este structura pe care o capătă în gîndire această reflectare, iar expresia lingvistică nu este altceva decît aspectul sensibil al propoziției. Dar cunoașterea unui raport este totdeauna acompaniată de atitudinea afectivă, mai mult sau mai puțin pronunțată și cristalizată într-o formă extralogică a celui care cunoaște față de raportul cunoscut. Principala formă extralogică pe care

---

[77] L. Lavelle, *op. cit.*, p. 528.

[78] Lion Feuchtwanger, *Înțelepciunea nebunului*, E.P.L.U., 1961, p. 418.

Scanned with OKEN Scanner

o capătă atitudinea afectivă este metafora. „Se poate afirma – scrie Iorgu Iordan – că toate modificările semantice pe care le suferă cuvintele în vorbirea afectivă sînt, în fond, *metafore*, așadar imagini, produse ale fanteziei noastre"[79]. Orice propoziție este deci alcătuită dintr-un înțeles cognitivo-afectiv, o judecată, o formă extralogică și un complex sonor sau grafic. Înțelesul afectiv, care, într-o măsură mai mare sau mai mică, întovărășește în permanență cunoașterea, se structurează, înlăuntrul propoziției, sub una din formele extralogice, ca: metafora, exclamația, interogația, porunca etc.

În ciuda părerii curente, potrivit căreia judecata este conținutul propoziției, iar propoziția este forma judecății, reiese, mai degrabă, că propoziția este unitatea dintre înțelesul cognitivo-afectiv, judecată, formă extralogică și expresia lingvistică.

Raportul dintre propoziție și judecată seamănă mai mult cu raportul dintre un întreg și o parte a sa, decît cu raportul dintre o formă și conținutul său. Judecata – forma logică a înțelesului cognitiv – nu epuizează nici pe departe conținutul unei propoziții. Propoziția mai conține forma extralogică a înțelesului afectiv și materialul lingvistic. În sens strict, forma unei propoziții ar consta în *unitatea* elementelor ei componente, iar conținutul ei n-ar fi altceva decît chiar aceste *elemente componente*. Înțelesul cognitovo-afectiv, judecata, forma extralogică și materialul sonor sau grafic ar alcătui conținutul unei propoziții, iar unitatea lor ar fi forma ei[80].

Este cu atît mai puțin acceptabilă părerea că forma unei propoziții s-ar reduce la complexul sonor *prin care* se exprimă, iar conținutul ei ar consta în ideea *pe care* o exprimă. Complexul sonor este material, iar ideea este ideală. Un conținut ideal nu poate avea niciodată o formă materială. Cei ce cred contrariul confundă *înfățișarea* unui lucru cu *forma* lui. Însă, în vreme ce înfățișarea unui lucru este

---

[79] Iorgu Iordan, *op. cit.*, p. 345.

[80] O părere asemănătoare susțin I. Coteanu și Em. Vasiliu în studiul *Conținut și formă în limbă*, în „Probleme de lingvistică generală", vol. II, Editura Academiei R.P.R., București, 1960, p. 15.

sensibilă, forma lui este numai inteligibilă. Înfățișarea unui lucru face parte din aspectul lui individual. Forma este însă de domeniul esențialității. Forma este modul de organizare a unui conținut. Toate lucrurile *de același gen* sînt organizate *în același mod*. Forma este esențială conținutului căruia îi dă formă. Un anumit conținut determină o anumită formă. Forma nu poate fi esențial deosebită de conținut. Forma și conținutul trebuie să fie de aceeași natură. Este de neconceput ca un conținut spiritual să aibă o formă fizică. Față de conținut, forma nu poate avea decît o independență *relativă*. Deoarece schimbările conținutului se desfășoară în interiorul aceleiași forme, înseamnă că, la un moment dat, în procesul transformării lucrurilor, conținuturi deosebite pot avea aceeași formă și forme deosebite pot avea același conținut. Dar conținutul și forma nu pot exista nici o clipă separat și nu pot fi niciodată esențialmente deosebite. Or, complexul sonor poate exista independent de orice propoziție. *„Elații pirulează carotic"* nu e o propoziție. Este un complex sonor articulat care nu spune nimic. „Elații" nu e subiect, „pirulează" nu e predicat, iar „carotic" nu e circumstanțial, deoarece toate aceste complexe sonore, oricît de elegant ar fi articulate, sînt lipsite cu desăvîrșire de orice semnificație. O propoziție este totdeauna o unitate între o informație, o reacție afectivă și un complex sonor articulat, chiar dacă reacția afectivă a pălit de mult, s-a estompat, s-a uzat. Limba este un imens depozit de metafore șterse prin uzură. Deși fiecare element component al propoziției își are conținutul și forma lui, totuși, laolaltă, ele alcătuiesc conținutul propoziției, forma ei fiind unitatea lor. *Conținutul* unei informații constă în reflectarea unui raport, iar *forma* ei este însăși judecata; *conținutul* unei reacții afective se reduce, în ultimă instanță, la o atracție sau la o repulsie, iar *forma* ei de exprimare este de cele mai multe ori o *metaforă;* conținutul unui complex sonor este alcătuit din sunete, iar forma lui este însuși complexul. Dacă s-ar referi numai la forma complexului fonetic și nu la forma întregii limbi, Al. Graur ar avea dreptate precizînd că „... sunetele nu constituie forma,

Scanned with OKEN Scanner

ci numai materialul din care e făcută forma"[81]. Avînd conținutul și forma lor, ele sînt, în raport cu propoziția, conținut.

Judecata nu se poate forma altfel decît în și prin propoziție. Judecata se formează pentru a fi comunicată. Funcția de comunicare a propoziției este primordială față de funcția ei de constituire. Propoziția nu este numai mijlocul de comunicare a unei judecăți, ci și mijlocul ei de constituire. Dar propoziția participă la însăși constituirea judecății, în vederea comunicării ei. Esența socială a judecății se manifestă și prin faptul că, reflectînd un raport între lucruri, judecata este totdeauna un răspuns la o întrebare ivită în procesul de muncă. Nici filozofii burghezi nu mai trec peste caracterul social al propoziției și, în consecință, peste primordialitatea funcției ei de comunicare față de funcția ei de formare a gîndurilor. „Mai întîi este *dialogul;* vorba este înainte de toate un gest social, vehiculul cel mai obișnuit al schimbului de gînduri, schimb care conferă vorbei un fel de viață reală... Dar vorba este de asemenea și *monolog*"[82], scrie Théodore Ruyssen, fără să mai precizeze că monologul este, în ultimă analiză, un dialog al omului cu sine însuși. Exagerînd acest adevăr, în sensul existențialismului, J. Ortega y Gasset pretindea chiar că toate formele de vorbire nedialogale au o forță de comunicare mult mai slabă. „Orice cuvînt este ocazional – scrie el. Limbajul este prin esența lui un dialog și toate celelalte forme ale vorbirii îi slăbesc eficacitatea"[83].

Dialogul este primordial față de monolog. Presați de practica socială să-și comunice unii altora răspunsurile găsite la întrebările pe care le ridică munca privitor la mediul înconjurător, oamenii au ajuns să-și conserve și pentru ei înșiși judecățile formate, căpătînd în cele din urmă deprinderea de a judeca.

Dar nu numai judecata – ca formă logică – nu se poate

---

[81] Al. Graur, *Studii de lingvistică generală*, Editura Academiei R.P.R., București, 1960, p. 160.

[82] Théodore Ruyssen, *De la parole au mythe*, în „Actes du XII-ème Congres international de philosophie", vol. IV, Firenze, 1960, p. 305.

[83] J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. III.

forma în afara propoziției. Nici formele extralogice nu se pot constitui în afara propoziției. Diviziunea gramaticală a activității limbajului este aceea care face posibilă diviziunea logică a activității gîndirii. Reflectarea raporturilor obiective și atitudinea subiectivă față de ele își dobîndesc forma lor logică și extralogică numai în și prin propoziție. Numai prin intermediul formelor lor extralogice, care sînt în stare să trezească anumite reacții afective, pot propozițiile să vehiculeze emoții de la un om la altul. Prin formele lor logice, propozițiile nu pot transmite decît informații despre anumite emoții și nu însești emoțiile. Fără elementele propoziționale nu se pot constitui nici formele logice și nici cele extralogice. Subiectul și predicatul sînt indispensabile pentru formarea judecății, iar atributul și complementul sînt indispensabile pentru formarea metaforei care o acompaniază. Participînd atît la structurarea judecății, cît și la structurarea metaforei, structura propoziției se deosebește de structura judecății. Structura logică a judecății nu coincide cu structura gramaticală a propoziției. În vreme ce judecata are trei elemente: subiectul, predicatul și copula sau două relate și o relație, propoziția are părți principale și părți secundare. Structura logică a judecății este universal și etern umană, iar structura gramaticală a propoziției are un caracter național.

Aceeași judecată poate fi exprimată prin mai multe propoziții, care, deși conțin aceeași judecată, nu conțin totuși și aceeași metaforă. Dar aceeași propoziție nu poate exprima judecăți diferite, deoarece un conținut diferit determină și o formă diferită. Diversitatea propozițiilor rămîne totdeauna mai mare decît diversitatea judecăților, deoarece față de același raport obiectiv pot fi luate diverse atitudini subiective, fie de către diferiți oameni, fie de către același om în diferite momente.

Și mie mi s-a părut, mai demult, că o propoziție ca: „Ieri am cumpărat fetiței mele *Basmele* lui P. Ispirescu" ar putea exprima cel puțin trei judecăți distincte[84]. Neglijînd rolul gramatical al accentului, nu-mi dădeam seama că mă

[84] Cf. Henri Wald, *Rolul limbajului în formarea și dezvoltarea judecăților*, în „Cercetări filozofice", nr. 4, 1955, pp. 131—132.

aflam nu numai în fața a trei judecăți distincte, dar și în fața a trei propoziții deosebite. În adevăr, propoziția de mai sus nu poate exprima decît o singură judecată, care poate fi formulată mai pedant: „Ceea ce am cumpărat ieri fetiței mele sînt *Basmele* lui P. Ispirescu". Dacă spun: „I e r i am cumpărat fetiței mele „*Basmele*" lui P. Ispirescu", atunci nu mai am de-a face nici cu aceeași judecată și nici cu aceeași propoziție, deoarece accentul a dat altui cuvînt rolul de predicat. Riguros exprimată, adică despuiată de prospețimea stilistică a dialogului spontan, această propoziție sună astfel: „Ziua în care am cumpărat fetiței mele «*Basmele*» lui P. Ispirescu a fost i e r i". De asemenea, dacă spun: „Ieri am cumpărat f e t i ț e i m e l e «*Basmele*» lui P. Ispirescu" exprim, de fapt, cu ajutorul accentului, propoziția: „Persoana căreia i-am cumpărat ieri «*Basmele*» lui P. Ispirescu este f e t i ț a m e a".

Dar propoziția, structurînd prin formele extralogice conținutul afectiv al subiectului, nu are menirea numai să informeze. Ea are sarcina să și impresioneze. Ea nu se adresează numai rațiunii, ci și afectivității. Însă unele propoziții au latura informativă pe primul plan, altele au pe primul plan latura expresivă. În propozițiile științifice, latura expresivă tinde spre zero, în vreme ce, în propozițiile artistice, latura expresivă se află pe primul plan. Este semnificativ faptul că, cu ajutorul unei mașini cibernetice, „. . . nu se poate *niciodată* să se traducă un text poetic, sau cel puțin ceea ce este poetic într-un text"[85]. Mașina nu poate traduce decît informația, nu și reacția afectivă.

De altfel, latura expresivă ocupă primul plan nu numai în propozițiile artistice, ci și în propozițiile interogative, optative, imperative, exclamative etc.

Într-o propoziție interogativă este împinsă pe primul plan nu forma logică – *judecata* –, ci forma extralogică – *întrebarea*. Propoziția: „Ce carte ai cumpărat ieri?" nu are menirea să comunice interlocutorului faptul că cel ce pune întrebarea știe că persoana căreia i se adresează a cumpărat o carte ieri, ci să-i ceară un supliment de informație pentru satisfacerea curiozității. O dovedește răspunsul pe care

---

[85] P i e r r e B e r t r a u x, *Les machines à traduire*, în „Études philos.", nr. 2, 1961, p. 221.

îl poate primi: „Cartea pe care am cumpărat-o ieri este *Bărăgan*, vol. II, de V. Em. Galan". În vreme ce structura judecății care se află pe planul al doilea într-o propoziție interogativă poate fi ori „S este P", ori „a R b", structura întrebării nu poate fi decît ori *S este?*, ori *„S ? P"*, dacă întrebarea vizează un auto-raport, sau *„? R b"*, *„a ? b"* și *a R?"*, dacă întrebarea se referă la un etero-raport. Accentul judecății-răspuns cade totdeauna pe termenul care a înlocuit semnul întrebării, pentru a atrage atenția celui care a pus întrebarea asupra termenului care îi aduce suplimentul de informație cerut. Din structura unei întrebări nu poate lipsi niciodată subiectul. Semnul întrebării poate ocupa locul predicatului sau copulei, dar niciodată locul subiectului. Totdeauna se întreabă despre *ceva*. Cine nu știe nimic nu întreabă nimic.

Confundînd structura logică a judecății cu structura extralogică a întrebării dintr-o propoziție interogativă, Eugeniu Speranția scria: „Orice «întrebare» apare ca o judecată incompletă"[86]. Însă întrebarea nu este o judecată incompletă, ci o formă extralogică completă.

Ceea ce se comunică prin propoziția exclamativă: „Ce splendidă e priveliștea!" nu e, în primul rînd, judecata: „Priveliștea e splendidă", ci admirația: „Priveliștea este . . .!". Dovadă că uneori cuvîntul „splendidă" este înlocuit cu un gest de încîntare.

De asemenea, lozinca: „Îmbunătățiți calitatea produselor!" nu este menită doar să-i informeze pe cei cărora li se adresează că „Îmbunătățirea calității produselor este posibilă și necesară", ci să-i îndemne la realizarea acestui deziderat. Într-o lozincă, semnul îndemnului ocupă locul copulei. Lozinca cere oamenilor să realizeze o legătură. Structura unei lozinci este ori „S ! P", ori „a ! b". Într-o lozincă, semnul îndemnului nu poate ocupa nici locul subiectului, nici locul predicatului și nici locul vreuneia din relate. O lozincă trebuie să indice limpede ce predicat trebuie să aibă subiectul și ce relate trebuie să fie unite.

Latura afectivă a propoziției își găsește însă deplina

---

[86] Eugeniu Speranția, *Système de métaphysique*, Sibiu, 1943, p. 307.

realizare în propozițiile artistice. Artiștii cuvîntului se străduiesc să sporească neîncetat forța expresivă a propozițiilor. Propozițiile artistice își întîmpină cititorii cu formele extralogice în față, deoarece nu-și propun numai să-i informeze, ci să-i și impresioneze și să le cucerească adeziunea la judecățile pe care le conțin. „Demnitatea literară – scria mai demult Tudor Arghezi – îți impune un rol activ în spectacol, o atitudine în cuvinte, o frîntură în imagini, o iuțire și o abreviere lapidară, un ritm . . . Ceva să umble prin fundul cuvintelor, să le reînsufletească, să le croiască un destin, să le stăpînească și să le comande. Limba nu poate să fie o magazie și un depou de unelte sterpe, ca dicționarul"[87]. Or, metafora cred că este principala formă extralogică în care se cristalizează, cu ajutorul mijloacelor stilistice, atitudinea afectivă a scriitorului. Cînd V. Em. Galan scrie în primul volum al romanului său *Bărăgan* despre unul din eroii săi că își „. . . . smuci ochelarii cu gestul larg cu care-și desfac toreadorii pe arene mantia"[88], umorul cu care autorul își privește eroul capătă o formă adecvată. În loc să scrie: „Olteanu își înfruntă preopinentul", Galan își sensibilizează gestul printr-o metaforă care îi menține prospețimea. De remarcat că metafora pe care o găsește autorul este cu atît mai pregnantă cu cît cinematografiază principalele faze ale gestului în ordinea în care se succed ele realmente. Viteza metaforei ar fi scăzut considerabil dacă ar fi fost formulată astfel: „. . . și-și smuci ochelarii cu gestul larg cu care toreadorii își desfac mantia pe arene". Ceea ce sporește puterea expresivă a propoziției lui Galan este, mai ales, faptul că autorul a împins cuvîntul „mantia" la capătul propoziției, astfel încît cortina metaforei să se lase în momentul în care pe primul plan se află mantia.

Iritat de faptul că unii scriitori germani se exprimă în fraze obositor de lungi, Mark Twain nu se mulțumește să comunice constatarea acestui fapt, ci îi ironizează pe respectivii autori nemți astfel: „Cînd, un neamț se azvîrle în

---

[87] Tudor Arghezi, *Cum se scrie romînește*, apud Șerban Cioculescu, *Introducere în poezia lui Tudor Arghezi*, București, 1946, pp. 180—181.

[88] V. Em. Galan, *Bărăgan*, București, E.S.P.L.A., 1954, p. 494.

oceanul unei fraze, nu-l mai vezi pînă ce nu iese pe malul celălalt, cu verbul în gură"[89].

Ipoteza de lucru a fost definită în fel și chip de către logicieni, însă metafora prin care o caracterizează Maxim Gorki este mai convingătoare decît toate definițiile: ipoteza de lucru este cîinele de vînătoare al omului de știință.

Reiese că structura unei metafore este inversă față de structura unei judecăți „in esse". În vreme ce, într-o judecată de esență, subiectul indică un individual căruia predicatul îi dezvăluie generalul, într-o metaforă, subiectul indică un general, pe care individualul, indicat – de data aceasta – de către predicat, îl sensibilizează. Într-o judecată de esență, gîndirea se mișcă de la individual la general; într-o metaforă, gîndirea se mișcă invers, de la general la individual. Desigur, spre deosebire de individualul vizat de subiectul unei judecăți, individualul vizat de predicatul unei metafore nu acoperă generalul, ci îl întruchipează.

Pentru a stîrni mai violent imaginația cititorilor, poeții își făuresc deseori metaforele din cuvinte care exprimă noțiuni opuse, incompatibile, de neîntîlnit împreună în limba de fiecare zi. Expresii ca „un soare negru", sau „un dulce chin", sau chiar, în ciuda banalizării ei „o noapte tristă" devin absurde de îndată ce sînt izolate de forma logică pe care o întovărășesc. Despărțită de judecata pe care o acompaniază, metafora încetează să mai fie o formă extralogică și devine o formă i-logică.

Ignorînd unitatea dintre judecată și metaforă, Al. Macedonski ajungea la concluzia că „... logica poeziei este prin urmare însuși absurdul"[90], că „... poezia este în ceartă perpetuă cu logica prozei și că poetul trebuie să se ferească întocmai ca de foc de a merge de acord cu ea"[91].

De fapt, poezia și proza ascultă de aceeași logică, numai că limba artistică este mult mai bogată în metafore decît limba științifică. Metafora este menită să concretizeze, să individualizeze, să sensibilizeze și astfel să trezească în su-

---

[89] Mark Twain, *Opere*, vol. II, E.S.P.L.A., București, 1955, p. 173.

[90] Al. Macedonski, *Opere*, vol. IV, București, 1946, p. 84.

[91] *Ibidem*, p. 83.

fletul cititorului o stare afectivă asemănătoare cu aceea a scriitorului.

Avînd rostul să miște sufletele oamenilor în sensul arătat de judecățile pe care le conțin, propozițiile beletristice nu pot comunica generalul altfel decît individualizat. Numai individualul este emoționant. Generalul este doar informativ. Scriitorii autentici și-au dat totdeauna seama că arta înseamnă să concentrezi într-un *singur* individual generalul risipit în *nenumărate* ființe individuale. Fără individualizare nu există artă.

Nu cred că are dreptate acad. Tudor Vianu atunci cînd consideră pluralul ca pe un mijloc stilistic de generalizare. „Efectul pluralului stilistic – scrie el – este acel al măreției nedeterminate, așa cum este cuprinsă de un ochi care o privește dintr-un punct foarte înalt sau dintr-o poziție superioară a inteligenței generalizatoare"[92]. Dimpotrivă! Pluralul stilistic are ca efect determinarea, concretizarea, individualizarea. Scrierile lui Geo Bogza la care se referă acad. Tudor Vianu dovedesc și ele același lucru. „Moscova e străbătută de uriașe fluvii de oameni" este o propoziție mult mai vie decît „Moscova e străbătută de un uriaș fluviu de oameni". În vreme ce singularul generalizează și abstractizează, pluralul individualizează și concretizează. Îndeobște, cînd se vorbește despre o însușire generală, nu poate fi utilizat pluralul. În loc de „a fi muzical" nu se poate spune „a avea urechi muzicale", ci numai „a avea ureche muzicală". Pe de altă parte, propoziția: „Și-a îndeplinit sarcina învingînd unele greutăți" este mai concretă decît propoziția: „Și-a îndeplinit sarcina cu greutate". În general vorbind, pluralul concretizează. Gîndiți-vă la deosebirea dintre următoarele cuvinte: înălțime și înălțimi, galben și galbeni, bun și bunuri, roșu și roșii etc.[93].

Deosebit de interesantă este forma extralogică prin care își exprimă N. Bălcescu simpatia sa pentru Mihai Viteazu. Scriind despre faptele lui Mihai la prezent și despre acțiu-

---

[92] Tudor Vianu, *Probleme de stil și artă literară*, p. 118.

[93] Trebuie deosebită cu grijă singularitatea unei *însușiri generale* de singularitatea unui *lucru individual*. Însușirea de „a fi înalt" este *una* și *aceeași* pentru toate lucrurile înalte, dar o *anumită* înălțime presupune o *pluralitate* de înălțimi din care face *parte*.

Scanned with OKEN Scanner

nile turcilor la trecut, Bălcescu realizează ceea ce numește Tudor Vianu adevărate „basoreliefuri literare". Bălcescu descoperă, astfel, valoarea artistică a „prim-planului" în literatură. „Cîteva din episoadele narative sau din tablourile istorice ale lui Bălcescu – scrie T. Vianu – sînt adevărate baso-reliefuri literare, inspirate de caldul său sentiment național. Faptele eroului slăvit sînt povestite la prezentul istoric și participă la via lumină evocativă a acestui timp; isprăvile adversarilor sînt narate la trecut și sînt împinse, o dată cu aceasta, în planuri mai umbrite ale reprezentării"[94].

Între limbajul științific și cel artistic nu există însă o graniță impermeabilă. Omului de știință nu îi este interzis să folosească metafore. Dimpotrivă! Ele pot ajuta la transmiterea celor mai abstracte idei. Emmanuele Riverso crede că „oricare ar fi discursul filozofic pe care îl facem, avem întotdeauna în minte ceva ca un tablou, un desen, un model, pe care îl descriem și pe care îl modificăm, modelăm, prelucrăm, descriindu-l; și că dacă există logică în aceste procedee, aceasta constă întotdeauna în operațiile îndeplinite înlăuntrul acestui tablou"[95]. De aceea el este convins că „... filozofii ar putea să găsească mijlocul de a se înțelege mai bine între ei, dacă ar avea curajul să precizeze și să declare imaginile și senzațiile pe care le păstrează în mintea lor atunci cînd vorbesc"[96]. Cu ajutorul metaforelor, ideile devin mai convingătoare, mai evidente, mai palpabile, mai accesibile. De altfel, nici cea mai abstractă gîndire nu se poate dispensa cu totul de reprezentări.

Deosebirea fundamentală dintre o judecată și formele extralogice care o însoțesc este că în vreme ce judecata este neapărat *adevărată* sau *falsă*, formele extralogice nu pot fi decît *juste* sau *nejuste*. Limbajul de fiecare zi a înregistrat spontan această diferență. Nimeni n-a spus vreodată despre o întrebare că este... adevărată; nimeni nu va spune vreodată că o rugăminte este falsă. Adevărul și falsul se re-

---

[94] Tudor Vianu, *Arta prozatorilor romîni*, Editura Contemporană, 1941, pp. 444—445.

[95] Emmanuele Riverso, *Discours philosophique et image physique*, în „Actes du XII-ème Congrès international de philosophie", Firenze, 1960, vol. IV, p. 280.

[96] *Ibidem*, p. 282.

feră la raportul dintre *idei și realitate*, iar justețea și nejustețea vizează raportul dintre *idei și idei*. O formă extralogică este justă numai dacă judecata din spatele ei este adevărată și este nejustă în cazul în care judecata pe care o însoțește este falsă. Să nu pierdem însă din vedere că justețea sau nejustețea unei forme extralogice depinde de loc și de timp. Rugămintea: „Dă-mi mîine un telefon acasă" este justă numai dacă judecata: „Eu am telefon acasă" este adevărată.

În vreme ce judecățile sînt totdeauna niște *teze*, formele extralogice care le acompaniază sînt doar niște *pretenții*. Fiind totdeauna un răspuns, judecata „. . . . este o operație de raportare de termeni ai gîndirii, cu caracter tetic"[97].

Spre deosebire de formele extralogice, care nici nu afirmă și nici nu neagă, ci întreabă, poruncesc, roagă, cer etc., judecățile sînt neapărat *tetice*, deoarece *răspund*.

6. Clasificarea judecăților

În cea mai esențială însușire a judecății – aceea de a fi totdeauna un răspuns – rezidă faptul că judecata trebuie să fie neapărat ori afirmativă ori negativă. Însăși copula – miezul judecății „in esse" – este sediul afirmației sau al negației.

Logicienii idealiști și metafizicienii au încercat, prin nenumăratele lor manuale școlare și tratate universitare, apărute de-a lungul veacurilor, să consacre părerea că afirmația sau negația nu se referă în nici un caz la raporturi între lucruri, ci doar la raporturi între noțiuni. Ei s-au străduit totdeauna să ascundă că raporturile dintre subiect și predicat sau dintre relate reflectă diferite raporturi între lucruri. Comprehensiviștii, cei care porneau caracterizarea judecăților de la conținutul noțiunilor, se mărgineau să constate că într-o judecată afirmativă, predicatul este afirmat despre subiect, iar în una negativă, el este negat cu privire la subiect. Nu-i deranja de loc faptul că, din punctul de vedere al practicii, o asemenea caracterizare presupune o

[97] Al. Posescu, *Teoria logică a judecății*, București, 1944 p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

situație ridicolă. În adevăr, judecata: „Această pîine este proaspătă" nu îmbie pe nimeni să muște din „noțiunea" de pîine, ci din pîinea însăși... Extensiviștii, atunci cînd descriu judecata, pleacă de la sfera noțiunilor, mulțumindu-se să arate că în judecata afirmativă sfera subiectului se include în sfera predicatului, iar în cea negativă, sfera subiectului este exclusă din sfera predicatului. Alți logicieni izolează judecata de afirmație și negație, reducînd judecata la un raport între două reprezentări care așteaptă aprobarea sau dezaprobarea conștiinței[98].

Logicienii idealiști și-au îndreptat atacul lor principal împotriva negației. Li s-a părut că au descoperit „călcîiul achillean" al teoriei materialiste asupra judecății. Ei pretind că în judecata negativă apare *mai* limpede lipsa de legătură între judecată și raporturile reale. După părerea lor, nu poate exista o copulă negativă, ci numai negarea unei copule afirmative. Așadar, după ei, o judecată negativă nu poate fi o judecată despre realitate, ci numai o judecată despre o altă judecată.

Este adevărat că reflectarea absenței unui raport real nu se desfășoară direct, ci indirect, prin intermediul negării unei judecăți afirmative, în care este cristalizată reflectarea prezenței acelui raport posibil. Însă prin aceasta, conținutul de cunoaștere al unei judecăți negative nu este mai puțin reflectoriu decît acela al unei judecăți afirmative.

Teoria potrivit căreia judecata negativă se află în gîndire într-o situație excepțională a fost criticată în țara noastră și de Ioan Petrovici. Combătînd-o însă tot de pe poziții idealiste, I. Petrovici s-a mărginit să arate că nu numai judecata negativă este subordonată celei afirmative, ci și judecata afirmativă este subordonată unei alte judecăți, care pînă la ea a fost o ipoteză. „Particula *nu* – scrie el – concretizează subordinarea logică a judecății negative, particula *da* semnalează *intervenția în gîndire, în mod aproape statornic, a hipotezii*"[99].

---

[98] Cf. Cicerone Iordăchescu, *Teoria judecății*..., Iași, Editura Viața Românească, 1927, p. 99.

[99] Ioan Petrovici, *Probleme de logică*, Casa Școalelor, 1928, p. 167.

Ceea ce nici un logician idealist nu a vrut să înțeleagă este că subordonarea judecăților nu îndepărtează gîndirea de realitate, ci, dimpotrivă, o apropie de ea. Judecata afirmativă nu izolează, ci leagă judecata negativă de realitate. Prin intermediul unei judecăți afirmative, judecata negativă reflectă *lipsa* unui anumit raport între lucruri. Prin intermediul ipotezei, judecata afirmativă oglindește *prezența* unui anumit raport între lucruri. Așa cum a remarcat și G. Öffenberger „. . . a susține că judecățile care se referă la alte judecăți nu se referă în mod direct și la *obiectul* oglindit prin ele, înseamnă o alunecare evident subiectivistă"[100]. După ce are grijă să sublinieze că, din punctul de vedere al practicii sociale, o judecată negativă adevărată este superioară unei judecăți afirmative false, G. Öffenberger conchide: „E un fapt că judecata negativă nu oglindește direct acest raport, ci indirect, prin intermediul judecății afirmative, dar aceasta nu înseamnă că judecata negativă nu are nici o valoare cognitivă, ci doar faptul că ea este o judecată mai «slabă». (Aristotel) *decît judecata afirmativă*"[101].

Confundînd afirmația cu propoziția și separînd judecata de formele extralogice care o întovărășesc, logicianul idealist romîn C. Rădulescu-Motru izolează și el afirmația de judecată. „Cît timp omenirea s-a găsit în perioada preștiințifică, ea a făcut afirmații, deoarece a vorbit, dar n-a făcut judecăți"[102].

Deplasînd afirmația de la judecăți la formele conținutului afectiv al propozițiilor, C. Rădulescu-Motru pretinde că „. . . relațiile implicate în structura afirmațiilor nu sînt adecvate unor relații obiective, ca la judecăți, ci corespund trebuințelor subiective ale acelor care le fac"[103].

În realitate, afirmația și negația rezidă în însăși natura judecății. Ceea ce deosebește judecata de diferitele forme extralogice ale reacțiilor afective este tocmai afirmația. Ca-

---

[100] G. Öffenberger, *Rolul judecății negative în cunoașterea realității obiective*, în „Probleme de logică", Editura Academiei R.P.R., București, 1956, p. 264.

[101] *Ibidem*, p. 295.

[102] C. Rădulescu-Motru, *Lecții de logică*, Casa Școalelor, 1943, p. 71.

[103] *Ibidem*, p. 70.

Scanned with OKEN Scanner

racterul tetic al judecății se manifestă tocmai prin afirmație sau negație[104].

Din punctul de vedere al practicii sociale, judecățile care pot fi adevărate și în forma lor afirmativă și în forma lor negativă au cea mai mică valoare cognitivă, deoarece reflectă un raport întîmplător, care poate să existe, dar poate și să nu existe. Judecățile: „Pîinea este albă" și „Pîinea nu este albă" pot fi ambele adevărate, firește nu în același timp și sub același raport; raportul dintre pîine și culoarea albă nu e necesar; o pîine care nu are culoarea albă nu încetează să fie pîine.

Gîndirea nu se poate opri însă la cunoașterea unor raporturi întîmplătoare. Sub presiunea necontenită a practicii sociale, care cere insistent subiectului să cunoască raporturile necesare și generale dintre obiecte, gîndirea este nevoită să înainteze, să pătrundă mai adînc în realitate, să-și elaboreze forme logice cu o valoare cognitivă superioară.

Făgașul pe care trebuie să se desfășoare gîndirea este indicat chiar de către aceste judecăți, care, în diferite momente și sub raporturi diferite, pot fi adevărate și în forma lor afirmativă și în cea negativă. În fața unor asemenea judecăți, gîndirea simte nevoia să-și precizeze limitele corectitudinii ei. Ea este sigură că „S este S" și că „S nu este non-S" sau, cu alte vorbe, că „Pîinea este pîine" și că

---

[104] Combătînd încercările lui W. Windelband, H. Lotze și ale altora de a despica judecata în două părți: una *teoretică* = raportul între două reprezentări și una *practică* = afirmația sau negația acestui raport, Mihai Uță s-a apropiat și el de înțelegerea unității dialectice dintre afirmație și negație, ca esență a judecății. „Spiritul afirmă sau neagă printr-un act originar și constitutiv. Afirmația și negația formează cei doi piloni pe baza cărora se efectuează gîndirea și cunoașterea... Opoziția între afirmație și negație este inerentă actului teoretic al spiritului; ea face ca spiritul să determine deodată și afirmativ și negativ o idee, să spună ceea ce idee este în opoziție cu ceea ce nu este, și invers" (Mihai Uță, *Afirmația și negația*, București, 1939, p. 13). Rămînînd însă pe pozițiile unei dialectici idealiste, M. Uță neglijează primordialitatea afirmației față de negație și nu acordă importanța cuvenită faptului că negația trebuie să traverseze afirmația înainte de a putea spune ceva despre realitate.

Scanned with OKEN Scanner

„Pîinea nu este televizor"[105]. Ea devine astfel conștientă de cele două limite ale judecării corecte: *tautologia* și *contradicția*. Gîndirea nu poate progresa decît evitîndu-le. Urnindu-se din tautologie, gîndirea nu se poate feri de contradicție decît dacă izbutește să se ridice continuu pe trepte din ce în ce mai înalte ale cunoașterii, pînă la reflectarea raporturilor necesare și a esenței lucrurilor.

Dar gîndirea ajunge la raporturile necesare, descoperindu-le treptat generalitatea. Generalitatea este manifestarea cantitativă a necesității. Un raport necesar e și general de vreme ce oricărui lucru îi aparține, în mod necesar, însușirile genului din care face parte. Gîndirea află mai întîi că „un S este P", apoi că „unii S sînt P" și, în sfîrșit, că „toți S sînt P". Ea descoperă treptat că „o ciupercă este o talofită", apoi că „unele ciuperci sînt talofite" și, în sfîrșit, că „toate ciupercile sînt talofite".

După cum se știe, cantitatea unei judecăți „in esse" este indicată de către subiect. Subiectul este acela care preia sarcina reflectorie îndeplinită de sfera noțiunii. Subiectul este deci acela care oglindește cantitatea de lucruri cărora le aparține calitatea reflectată de predicat. Subiectul semnalează cantitatea, predicatul arată calitatea, iar copula reflectă unitatea dialectică dintre ele.

Logicianul englez William Hamilton (1788–1856) a crezut că prin cuantificarea predicatului corectează în mod radical logica aristotelică. De fapt, obligînd predicatul să indice și el cantitatea, W. Hamilton a nesocotit însăși esența judecății „in esse". Prin cuantificarea predicatului, W. Hamilton reduce genul la o colecție și unitatea dialectică dintre cantitate și calitate la o egalitate între două cantități. De altfel, W. Hamilton nu este primul care a avut această idee. Benno Erdmann citează pe un oarecare Poucquet, care, în logica sa publicată în anul 1766, încearcă, înaintea lui Hamilton, cuantificarea predicatului, dînd următorul exem-

[105] Hegel s-a apropiat foarte mult de acest punct de vedere cînd a enunțat judecăți ca: „Trandafirul nu este cămilă", și „Sufletul nu este elefant". Formulînd sub formă negativă tautologia, el s-a apropiat și de cealaltă limită a corectitudinii gîndirii: contradicția. Asemenea judecăți sînt numite de Hegel infinite. (Vedeți și G. Öffenberger, *Teoria judecății infinite*..., în „Cercetări filozofice", nr. 4, 1957, pp. 79 și urm.).

plu: „Unele animale sînt toți leii"[106]. Predicatul oglindește însă totdeauna o calitate care este aceeași, indiferent de cantitatea lucrurilor cărora le aparține. Oglindind o însușire în esențialitatea ei, predicatul logic nu are niciodată plural logic, ci numai unul gramatical. Din punctul de vedere al logicii, predicatul logic este totdeauna la singular. „Toate acestea sînt tractoare" înseamnă că „Fiecare din toate acestea are însușirea de a fi tractor".

Orientarea aristotelică a înțeles implicit această situație. Ea împarte judecățile, după cantitate, în universale, dacă predicatul se referă la întreaga sferă a subiectului și în particulare, dacă predicatul nu se referă la întreaga sferă a subiectului[107].

Discuția scolastică în jurul problemei dacă predicatul unei judecăți universale se referă la genul ca atare sau numai la lucrurile individuale care fac parte din acel gen n-ar mai merita astăzi nici o atenție, dacă fenomenologii n-ar susține prima parte a pseudoalternativei, iar neopozitiviștii pe cea de-a doua.

De fapt, judecata universală nu este o judecată despre un gen care ar exista independent de lucrurile individuale care îl realizează, și nici o colecție de judecăți singulare despre lucruri individuale. Referindu-se la un gen, predicatul unei judecăți universale se referă, în același timp, la orice lucrū individual care aparține acelui gen.

Trecerea gîndirii de la o judecată totală, în care predicatul, reflectînd o însușire, se raportează la un subiect a cărui sferă oglindește o *sumă de lucruri realizate*, la o judecată *universală*, în care predicatul, oglindind aceeași însușire, se raportează la un subiect a cărui sferă reflectă un *gen de lucruri nu numai realizate, ci și realizabile* constituie un salt calitativ de la cunoașterea unor raporturi în-

---

[106] B. Erdmann, *Logik*, I, Halle, 1907, p. 351.

[107] În ciuda opiniei curente, judecățile singulare nu constituie o specie cu totul aparte. Cînd au un subiect determinat sînt universale, iar cînd au un subiect nedeterminat sînt particulare. Judecata: „N. Bălcescu a fost democrat-revoluționar" este universală, deoarece predicatul se raportează la întreaga sferă a subiectului, în vreme ce judecata: „S-a pierdut o cheie" este particulară, deoarece predicatul se referă numai la un singur exemplar din genul oglindit de sfera subiectului.

Scanned with OKEN Scanner

tîmplătoare la cunoașterea unor raporturi necesare. Trecerea de la o judecată totală la una universală înseamnă trecerea de la judecățile clasificate după cantitate la judecățile clasificate după relație.

După natura relației în care intră predicatul cu subiectul, judecățile pot fi categorice, ipotetice și disjunctive.

După ce se ridică de la judecata totală: „Toate ciupercile (cunoscute pînă acum) sînt talofite" la judecata universală: „Orice ciupercă este talofită", gîndirea poate să-și elaboreze forme logice și mai potrivite conținutului cognitiv prin care reflectă un raport necesar. Ea poate formula judecata universală categorică sub forma judecății ipotetice, scoțînd, astfel, în evidență, caracterul necesar al raportului reflectat: „Dacă este ciupercă, atunci este talofită". Necesitatea raportului descoperit iese definitiv la iveală de îndată ce gîndirea izbutește să-l formuleze printr-o judecată disjunctivă: „A fi talofită înseamnă a fi ori algă, ori lichen, ori ciupercă".

Dezvăluirea însușirilor, care aparțin, cu necesitate, oricărui obiect dintr-un anumit gen, permite gîndirii să atingă cel mai înalt nivel: *reflectarea esențelor*. Formele logice care structurează cunoașterea raportului dintre un lucru și propria lui esență sînt judecățile modale. Din punctul de vedere al modalității, judecățile sînt de trei feluri: asertorice, problematice și apodictice.

În vreme ce judecata asertorică formulează logic identificarea lucrului, iar judecata problematică structurează logic faptul că noțiunea nu se referă numai la lucrurile reale de același gen, ci și la cele posibile, judecata apodictică cristalizează în ea dezvăluirea explicită a esenței lucrului. Gîndirea trece de la judecata asertorică: „Aceasta este ciupercă" la judecata problematică: „Aceasta poate fi ciupercă numai dacă este o criptogamă talofită fără clorofilă", pentru ca să ajungă la judecata apodictică: „Aceasta este ciupercă, deoarece este o criptogamă talofită fără clorofilă".

Ajunsă la înălțimea judecății apodictice, gîndirea sparge judecata și începe să se desfășoare în silogism.

Este instructiv de semnalat faptul că rămînîndu-i străin criteriul practicii sociale, idealistul și metafizicianul Ioan

Scanned with OKEN Scanner

Petrovici nu a mai văzut nici o deosebire calitativă între o judecată afirmativă și una problematică. „Căci – scrie el – tocmai posibilitatea negativei face judecata să fie problematică"[108].

Există însă o deosebire esențială între o judecată care poate fi adevărată și în forma ei afirmativă și în cea negativă și o judecată care exclude adevărul negativei sale, ca cea problematică. Prima oglindește un raport întîmplător, iar a doua reflectă un raport necesar; prima vizează un „viitor contingent" (Aristotel), iar cealaltă, vizează un „viitor necesar" (Marx); prima se referă la un posibil întîmplător, iar cealaltă se referă la un posibil necesar.

„S poate să fie P", dar „S poate și să nu fie P". În cu totul altă situație se află însă judecata: „S poate fi P, numai dacă S este M", deoarece dacă S este M, S nu mai poate să nu fie P. O plantă poate fi ciupercă numai dacă este o criptogamă talofită fără clorofilă, dar dacă este, într-adevăr, o criptogamă talofită fără clorofilă nu mai poate să nu fie ciupercă.

Așadar, judecățile clasificate după *calitatea copulei* – afirmative și negative – după *cantitatea subiectului* – particulare și universale – după *natura raportului* dintre predicat și subiect – categorice, ipotetice și disjunctive – și după *modalitatea raportului* dintre subiect și predicat – asertorice, problematice și apodictice – constituie cele patru trepte logice pe care pășește gîndirea în procesul de cunoaștere a lucrurilor. Pe prima treaptă oglindește întîmplătorul, pe a doua reflectă comunul și generalul, pe a treia dezvăluie necesarul, iar pe a patra descoperă însăși esența. De aceea, judecățile de pe prima treaptă au fost numite existențiale, cele de pe a doua au fost numite reflexive; cele de pe a treia au primit numele de necesare, iar cele de pe a patra poartă numele de noționale.

Judecățile superioare nu pot fi reduse la cele inferioare. Ele nu se află pe aceeași treaptă. Între ele există o ierarhie. Judecățile superioare preiau rezultatele pozitive ale gîndirii, înmagazinate în judecățile inferioare, și le depășesc.

---

[108] Ioan Petrovici, *op. cit.*, p. 18.

Scanned with OKEN Scanner

Judecățile de relație, derivate din judecățile de esență, se clasifică, în ultimă instanță, în același fel. Judecățile *de* relație trebuie atent deosebite de judecățile de esență clasificate *după* relație (categoricele, ipoteticele și disjunctivele).

7. Inferențele nemijlocite

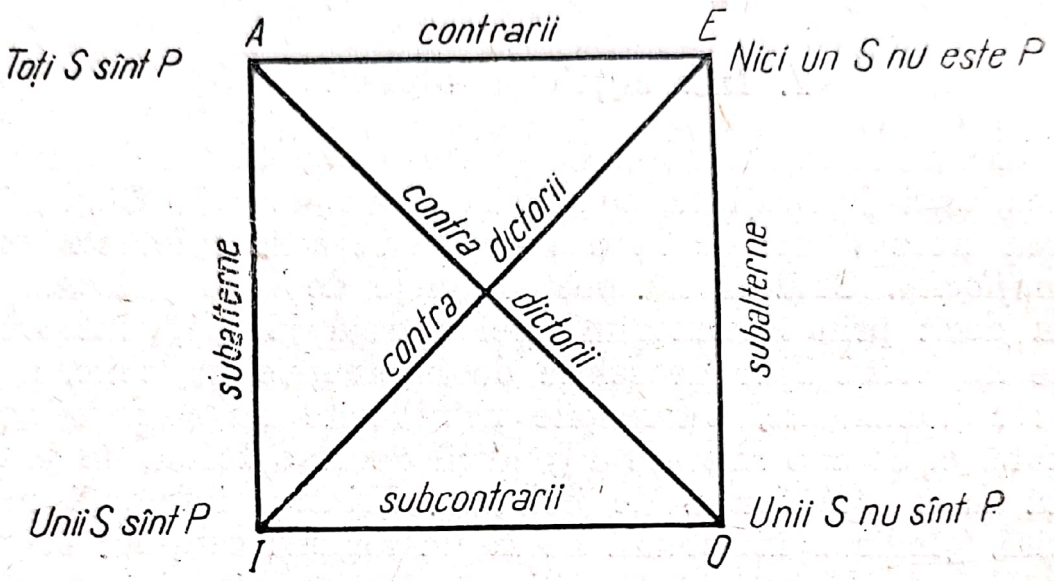
În sens larg, inferența este mișcarea gîndirii de la enunțarea unei judecăți la enunțarea altei judecăți. Cînd gîndirea trece direct de la o judecată la alta, inferența este *nemijlocită.* Cînd ea nu poate ajunge de la o judecată la alta decît prin intermediul unei a treia judecăți, inferența este *mijlocită.* Spre deosebire de inferențele mijlocite, care sînt raționamente, inferențele nemijlocite nu sînt raționamente, ci doar o mișcare a gîndirii de la o formă de judecată la o altă formă de judecată. Printr-o inferență mijlocită, gîndirea înaintează de la un anumit conținut cognitiv la un alt conținut cognitiv, în vreme ce printr-o inferență nemijlocită, gîndirea nu face altceva decît să treacă de la o formă logică la o altă formă logică a *aceluiași* conținut de cunoaștere.

Faptul că același conținut cognitiv poate căpăta mai multe forme logice își are originea tot în practica socială. Judecățile răspund unor întrebări și deci trebuie să se acomodeze lor. Independența relativă a omului față de mediul său înconjurător a dat gîndirii posibilitatea să-și formeze nu numai idei adevărate despre realitate, ci și idei false. De aceea, oamenii pot răspunde fie prin afirmarea adevărului, fie prin negarea falsului; de asemenea, ei pot răspunde așezînd în lumina predicatului cînd un termen, cînd celălalt termen al judecății.

Așa se explică de ce inferențele nemijlocite se bazează pe *raporturile* dintre judecăți și pe *transformarea* judecăților. La întrebarea: „Ce e statul?" se poate răspunde printr-o judecată universal-afirmativă: „Orice stat, în orînduirile cu clase antagoniste, este organizarea dictaturii clasei dominante", dar, la nevoie, același conținut cognitiv poate căpăta și forma unei judecăți particular-negative-negate: „Nu este adevărat că unele state, în orînduirile cu clase antagoniste, nu sînt organizarea dictaturii unei clase".

Scanned with OKEN Scanner

Diferitele posibilități de inferență nemijlocită apar limpede – *cîtă vreme este vorba de trecerea de la afirmarea adevărului la negarea falsului* – în lumina faimosului pătrat al lui Boëtius (470–525):



Din aceste raporturi reiese că judecățile: „Toți S sînt P" și „Nu este adevărat că unii S nu sînt P" sînt *echipolente*[109]. Tot echipolente sînt și judecățile: „Nici un S nu este P" și „Nu este adevărat că unii S sînt P".

Cînd două judecăți, dintre care una neagă ceea ce cealaltă afirmă, se deosebesc și din punctul de vedere al calității și din punctul de vedere al cantității, acceptarea uneia este echipolentă cu respingerea celeilalte, deoarece nu mai există a treia posibilitate. În toate celelalte cazuri, judecățile se deosebesc fie numai calitativ, fie numai cantitativ, lăsînd deschisă o a treia posibilitate. Din această pricină, gîndirea poate trece de la adevărul unei judecăți la adevărul sau falsitatea celeilalte, dar aceste două judecăți nu mai sînt echipolente: una are un conținut cognitiv mai sărac decît cealaltă. Dacă, de pildă, este adevărat că toți S sînt P, este adevărat și că unii S sînt P, dar a doua judecată este mai „slabă" din punctul de vedere al cunoașterii decît prima. Și așa mai departe.

---

[109] *Echipolente* sînt judecățile care au același conținut cognitiv, dar n-au aceeași formă logică. Judecățile care au și același conținut cognitiv și aceeași formă logică, deosebindu-se doar prin expresia gramaticală, sînt *identice*.

Din necesitățile de replică, gîndirea mai apelează și la alte mijloace de echipolare. *Obversiunea* și *conversiunea* sînt operațiile cele mai frecvent folosite. Cînd cel ce răspunde se teme că are de întîmpinat o anumită rezistență din partea celui care întreabă, își enunță părerea nu direct, printr-o judecată de felul: „Această piesă de teatru este frumoasă", ci mai pe ocolite, printr-o judecată care rezultă din obversiunea primeia: „Această piesă de teatru nu este urîtă".

Punîndu-se negația atît la copulă, cît și la predicat, obversiunea nu transformă decît *calitatea* judecății. Cantitatea ei rămîne aceeași, iar conținutul ei de cunoaștere nu se schimbă nici el; doar formularea lui este mai rezervată.

Din această pricină, unii logicieni contestă și faptul că obversiunea schimbă forma logică a judecății inițiale. Pornind de la teza justă că același conținut de cunoaștere nu are nevoie de două forme logice deosebite, logicianul sovietic I. I. Ciupahin scrie: „Dacă însă, în urma aplicării operației de obversiune a unei judecăți s-ar schimba realmente forma ei logică, sensul judecății ar deveni atunci opusul sensului judecății inițiale... În realitate, aceasta nu se întîmplă în cazul obversiunii judecăților, ci se schimbă numai forma lor verbală"[110]. În adevăr, forma verbală se schimbă nu datorită schimbării conținutului cognitiv, ci datorită schimbării conținutului pragmatico-afectiv: nevoia de a exprima o rezervă proprie sau de a înlătura rezerva preopinentului.

Conversiunea însă, lăsînd totdeauna intact conținutul cognitiv și calitatea judecății, îi schimbă uneori *cantitatea*.

Din aceleași nevoi sociale, gîndirea este silită să împingă în conul de lumină al predicatului cînd unul cînd celălalt termen al unei judecăți. Ea răspunde acestor nevoi sociale prin conversiune. Conversiunea este operația logică prin care subiectul și predicatul își schimbă reciproc locurile, subiectul devenind predicatul noii judecăți, iar predicatul devenind subiectul noii judecăți.

---

[110] I. I. Ciupahin, *Unele particularități ale reflectării lumii obiective în noțiuni, luate izolat*, în „Analele Rom. Sov." seria filozofie, nr. 4, 1961, p. 110.

Scanned with OKEN Scanner

Judecățile: „Toți comuniștii sînt luptători pentru pace" și „Unii luptători pentru pace sînt comuniștii" sînt echipolente. Însă prima scoate în evidență o însușire a tuturor comuniștilor, iar a doua subliniază o însușire numai a unor luptători pentru pace. Devenind subiect, predicatul încetează să se mai refere la o însușire generală, ci indică un număr de lucruri sau ființe individuale. Predicatul capătă astfel cantitate, de îndată ce nu mai e predicat, ci, dimpotrivă, subiect. Preluînd locul subiectului, predicatul nu mai vizează însușirea unor lucruri, ci *lucrurile* care au acea însușire.

De aceea este obligată conversiunea să țină seama de *distribuția termenilor*[111]. Cel care face conversiunea trebuie să știe dacă predicatul se referă la o calitate care aparține numai lucrurilor vizate de subiect sau aparține unei cantități mai mari de lucruri.

Se convertesc *simplu* numai judecățile universal-afirmative care au predicatul distribuit, judecățile universal-negative și judecățile particular-afirmative care au predicatul nedistribuit. Celelalte se convertesc *prin accident:* universalele devin particulare, iar particularele devin universale.

Privită superficial, conversiunea poate lăsa impresia că gîndirea nu se mișcă, într-o judecată, numai de la cunoașterea individualului la cunoașterea generalului, ci și invers, prin răsturnarea unei universal-afirmative cu un predicat nedistribuit. O asemenea impresie ar fi însă falsă. În judecata: „Unii luptători pentru pace sînt comuniștii" gîndirea nu trece de la „*însușirea* de a fi luptător pentru pace" la „*cei* ce sînt comuniști", ci de la „*Unii dintre cei* ce sînt luptători pentru pace" la „*însușirea* de a fi comunist". În această judecată, subiectul nu este o calitate generală, ci o cantitate de ființe individuale. În subiectul judecății: „Unii luptători pentru pace sînt comuniștii" este concentrată, în fond, o judecată anterioară: „Unii sînt luptători pentru pace". Că subiectul primei judecăți se referă la un

[111] Distribuția termenilor înseamnă raportul de sferă în care se află subiectul față de predicat și predicatul față de subiect. Un termen este distribuit numai atunci cînd sfera lui este în întregime inclusă sau exclusă din sfera celuilalt termen.

Scanned with OKEN Scanner

număr de oameni, care au o anumită însușire, și nu la însăși *însușirea* acestor oameni, o dovedește și imposibilitatea de a o accepta sub forma următoare: „Orice luptător pentru pace este comunist".

În ultimă instanță, practica obligă judecata „in esse" să se desfășoare de la forma logică a oglindirii unui gen de lucruri individuale – *Subiectul* – la forma logică a reflectării generalului – *Predicatul.*

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL IV

GÎNDIRE ȘI RAȚIONAMENT

A gîndi înseamnă a trece de la *un* adevăr mai mult sau mai puțin general la un *alt* adevăr mai mult sau mai puțin general în virtutea unor adevăruri de maximă generalitate. Gîndirea este procesul prin care se ajunge la un *nou* adevăr, pornindu-se de la o serie de adevăruri *vechi*. Forma logică pe care o capătă trecerea de la reflectarea unor raporturi la reflectarea a *încă unui raport* este *raționamentul*.

Forma logică *întreagă* a gîndirii nu este așadar nici noțiunea și nici judecata, ci raționamentul. Noțiunea se formează nu numai ca predicat al unei judecăți, ci și ca predicat al unui raționament. Noțiunea și judecata nu există decît *în* și *prin* raționament. Ele sînt, în același timp, și elemente și produse ale raționamentului. Independența lor față de raționament este doar *relativă*. Ele pot face parte din diferite raționamente, dar nu pot să nu facă parte din *nici un* raționament.

1. Silogismul — ca formă logică fundamentală a gîndirii

Contactul omului, în procesul practicii sociale, cu un anumit lucru din natură, declanșează în primul rînd desfășurarea fulgerătoare a unui silogism.

Silogismul este un raționament prin care din două judecăți date, dintre care una trebuie să fie, în mod necesar, universală, se obține o a treia judecată nouă. Silogismul este

raționamentul care dă formă logică procesului de cunoaștere prin care aflăm că un lucru individual, făcînd parte dintr-un anume gen, are o anumită esență sau că un lucru individual, nefăcînd parte dintr-un anume gen, nu are o anumită esență.

Silogismul este format din trei termeni și trei judecăți. Termenii sînt noțiunile din care este format silogismul; termenul major, care are sfera cea mai extinsă, este predicatul celei de-a treia judecăți, termenul minor, care are sfera cea mai restrînsă, este subiectul celei de-a treia judecăți, iar termenul mediu, care are o sferă intermediară, se află numai în primele două judecăți, cînd împreună cu termenul major, cînd cu cel minor și nu apare niciodată în a treia judecată.

Primele două judecăți se numesc premise, iar a treia se numește concluzie. Premisa în care se află termenul major se numește majoră, iar premisa în care se găsește termenul minor se numește minoră. Este limpede că deși silogismul este format din trei judecăți care au fiecare cîte doi termeni, totuși silogismul are numai trei termeni și nu șase, deoarece termenul major se află și în premisa majoră și în concluzie, termenul minor se află și în premisa minoră și în concluzie, iar termenul mediu se află în ambele premise.

În termenul major se concentrează cunoașterea esențialului, în termenul mediu se cristalizează reflectarea genului, iar în termenul minor se structurează oglindirea unui lucru sau a unor lucruri aparținînd genului la care se referă termenul mediu.

Structura formală a celui mai perfect silogism este prezentată, îndeobște, astfel:

Toți M sînt P
Și S este M

Deci S este P

Însă procesul cognitiv care se desfășoară într-un asemenea silogism se mișcă oarecum într-un sens invers decît acela în care este înfățișat de obicei. El parcurge, evident fulgerător, următoarele momente:

— S este ?
— S este M
— M este P
— S este P

Contactul senzorial cu un lucru individual, în practica socială, determină în mintea oamenilor, înainte de toate, întrebarea: „Acest lucru este ce?" (S este?"). Începutul cunoașterii capătă, în mod firesc, forma de întrebare din pricină că oamenii încep să cunoască lumea înconjurătoare răspunzîndu-și unii altora la întrebările ivite în procesul muncii, deoarece oamenii reflectă natura *în*, *prin* și *pentru* societate, datorită faptului că ideile trebuie să străbată mai întîi mediul social înainte de a atinge mediul natural.

Pentru ca semnul întrebării să poată fi înlocuit cu un predicat, trebuie să se recunoască genul din care face parte lucrul vizat de subiect și să se cunoască însușirile esențiale distinctive ale acestui gen. Concluzia nu poate structura logic *reflectarea identității* unui lucru decît după ce premisa minoră a fixat *recunoașterea genului* din care face parte lucrul, iar premisa minoră nu-și poate îndeplini această sarcină decît dacă premisa majoră conține oglindirea *însușirilor esențiale distinctive* ale respectivului gen de lucruri. S este P deoarece este M și se știe că toți M sînt P.

Tocmai silogismul inițial este acela care face posibilă transformarea unui gest indicator într-o noțiune, într-un subiect, într-un termen minor.

Pornind de la teza empirist-materialistă, potrivit căreia „. . . lumea abstracției ie un rĕsunet numai înăuntru al ciocnirii individului cu lumea intuitivă dimprejuru-i, și ca atare menită să se audă a doua . . ."[1], Pompiliu Eliade ajunge la un punct de vedere asemănător: „Schema adevărată a silogismului ar fi nici aceea pe care i-o dau Aristoteles–Spencer [majora, minora, concluzia – n. a.], nici aceea pe care i-o dădeau scolasticii [minora, majora, concluzia – n. a.]; . . . ie schema logicului chinez Gotama: [Lucrul ce'l-am dinainte-mi, a', are atributul X]; dar acest lucru ie rubricat subt conceptul general a; – dar în orce a,

[1] Pompiliu Eliade, *Silogismul și adversarul său Herbert Spencer*, București, 1891, p. 13.

acest x se găsește a fi b; deci lucrul de dinainte-mi, a', are atributul b"[2].

Pompiliu Eliade îl combate pe Herbert Spencer fiindcă acesta, sesizînd că gîndirea se referă la *subiect* înainte de a fi găsit *termenul mediu* nu înțelege că gîndirea începe *nu* prin *a afirma* ceva despre subiect, ci prin *a se întreba* ceva despre subiect: „... După Herbert Spencer – scrie P. Eliade – înainte de a recurge la cazul general, ieu *afirmasem* despre cazul particular din față-mi un atribut cutare; – noi zicem: numai ne *întrebaserăm* despre"[3].

Despre un subiect se poate afirma predicatul numai după ce genul din care face parte obiectul vizat de subiect a fost *re-cunoscut* în lumina termenului mediu, deoarece predicatul formulează logic reflectarea însușirilor esențiale distinctive ale tuturor lucrurilor care aparțin genului oglindit de conținutul cognitiv al termenului mediu.

Contactul imediat cu însușirile individuale ale unor lucruri trezește, prin asemănarea lor cu însușirile individuale ale altor lucruri de același gen, noțiunea care cristalizează cunoașterea acestui gen de lucruri și care, făcînd să graviteze în jurul ei un subiect și un predicat, se constituie în termen mediu și formează un silogism.

Este de remarcat că premisa majoră conține în ea *cunoașterea genului*, iar cea minoră exprimă doar *recunoașterea* genului în lumina unei noțiuni formate anterior, în urma unor experiențe care, după cum scrie și P. Eliade „... sînt ghemuite în esență în propoziționea generală ..."[4].

Faptul incontestabil că ciocnirea oamenilor de lucruri din natură aduce în conștiință tocmai noțiunea care asigură recunoașterea genului din care fac parte lucrurile ivite în calea practicii sociale l-a făcut pe Platon să-și imagineze vestita sa „teorie a reminiscenței". Platon a constatat că ori de cîte ori simțurile se întîlnesc cu însușirile asemănătoare ale unor lucruri se ivește în minte noțiunea

---

[2] Pompiliu Eliade, *op. cit.*, p. 49. P. Eliade se referă, de fapt, la gînditorul antic *indian* Gotama, care s-a ocupat, îndeosebi, de probleme de logică.

[3] *Ibidem*, p. 58.

[4] *Ibidem*, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

care le oglindește genul. Însă, din vîrful aristocrației sclavagiste, Platon, nefiind în stare să vadă în om o materie înălțată prin spiritualizare, ci, dimpotrivă, un spirit decăzut prin materializare, nu a reușit să descopere izvorul experimental al noțiunilor; desprinse de originea lor pămîntească, ele s-au înălțat pînă cînd au ajuns într-un cer al ideilor pure, unde sufletul omului le-a contemplat nemijlocit înainte de a se prăbuși în materie; omului nu-i mai rămîne altceva de făcut decît să și le reamintească de cîte ori intră în contact cu imperfectele lor copii pămîntene. „Pentru a fi om – scrie Platon – trebuie, de fapt, să înțelegi ceea ce se cheamă generalul, care plecînd de la multiplicitatea senzațiilor le aduce prin raționament la unitate. Or, această facultate este o reminiscență a lucrurilor pe care sufletul nostru le-a văzut cînd se plimba cu sufletul divin și că, disprețuind ceea ce noi luăm aici jos drept ființe, el se înalță pentru a contempla ființa adevărată"[5].

Așadar, Platon crede că „. . . ceea ce se numește cunoștință este de fapt numai o amintire"[6].

Dialectica platoniciană n-a ignorat nici contradicția și nici unitatea dintre individual și general, dar, fiind idealistă, a acordat primordialitate generalului. Constatînd că *egalitatea* lucrurilor este cu totul altceva decît *lucrurile* egale, Platon trage concluzia *„că noi avem în noi ideea egalității mai dinainte de a ne fi născut"*[7].

Teoria platoniciană a reminiscenței se află și acum la baza opiniei conform căreia silogismul nu este menit să contribuie la sporirea cunoștințelor, ci doar la explicitarea și sistematizarea lor. Deși a descoperit rolul hotărîtor al termenului mediu în constituirea formei silogistice a gîndirii, Aristotel nu a izbutit nici el să fundamenteze teoretic fecunditatea silogismului. „Nemuritorul" exemplu de silogism: Toți oamenii sînt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor, a ascuns, veacuri de-a rîndul, sub caracterul lui de arhibanalitate, faptul incontestabil

---

[5] Platon, *Phèdre ou de la beauté de l'âme*, Garnier, Paris, 1922, p. 251.

[6] Platon, *Phaidon*, Casa Școalelor, București, 1930, trad. C. Papacostea, p. 157.

[7] *Ibidem*, p. 161.

Scanned with OKEN Scanner

că aportul cognitiv al concluziei este altul decît acela al premiselor.

Contactul dintre premisa majoră și cea minoră declanșează o judecată nouă – concluzia – care conține o cunoștință imposibil de găsit în vreuna din cele două premise. Numai *contactul* dintre cele două premise îi poate da naștere. Premisa minoră dă formă logică recunoașterii genului din care face parte un obiect *necunoscut* în momentul formării premisei majore. Deci concluzia nu se află nici măcar implicit în premisa majoră. Premisa majoră nu este o colecție de judecăți singulare printre care se află și concluzia, ci o judecată universală. Concluzia nu poate fi „scoasă" din premisa majoră. Ea se poate ivi numai din contactul celor două premise.

Este adevărat că într-un silogism concluzia nu poate să conțină o cantitate de cunoaștere mai mare decît aceea acumulată în cele două premise ale sale. Într-un silogism, gîndirea nu face altceva decît să transfere în concluzie cantitatea de cunoaștere acumulată prin contactul – mijlocit de termenul mediu – dintre două judecăți, care devin, astfel premise. Insă cantitatea de cunoaștere acumulată în premise determină, cu necesitate, ivirea unei forme logice calitativ noi: *concluzia.*

Cantitatea de cunoaștere a concluziei este echivalentă cu cantitatea de cunoaștere acumulată prin punerea în contact a *ambelor* premise și nu cu cantitatea de cunoaștere pe care o conține *fiecare* premisă. Cantitatea de cunoaștere a concluziei este echivalentă cu cantitatea de cunoaștere *deja acumulată,* aceea care a determinat saltul calitativ de la premise la concluzie. Așadar, concluzia se deosebește de premisele sale atît calitativ, cît și cantitativ.

Deducția conservă și explicitează adevărurile furnizate de inducție, ducînd gîndirea la reflectarea unor raporturi noi, pînă în acel moment necunoscute[8].

---

[8] De altfel, nici funcția explicitatoare a silogismului nu este de neglijat. O „cunoștință implicită" nu este încă o cunoștință propriu-zisă. Pierre Bertaux remarcă, pe bună dreptate, că „cu cît umanitatea *știe* mai multe lucruri, cu atît știe ea mai puțin că le *știe*..." (*Les machines à traduire*, în „Les études philosophiques", nr. 2, 1961, pp. 215–216).

Altfel silogismul s-ar reduce la o simplă subalternare. Or, silogismul este o inferență *mijlocită* și nicidecum nemijlocită. Concluzia unui silogism este o *sinteză* între *coborîrea* gîndirii de la predicat, prin termenul mediu, la subiect și *urcarea* gîndirii de la subiect, prin termenul mediu, la predicat. „Silogismul – remarcă profund dialectic S. L. Rubinstein – nu poate fi considerat numai ca aplicare a tezei generale la un caz particular, excluzîndu-se latura inversă a aceluiași proces – generalizarea – care stă la baza «subordonării» cazului particular regulii generale (tezei)"[9].

Deoarece banalitatea poate împiedica înțelegerea noutății pe care o aduce concluzia unui silogism, să ne reamintim cîteva silogisme în care noutatea concluziei este acompaniată și de o surpriză psihologică:

— Orice corp este greu,
— Aerul este un corp,

— Aerul este greu

— Țînțarul Anofel răspîndește frigurile,
— Păsările cîntătoare distrug țînțarul Anofel,

— Păsările cîntătoare împiedică răspîndirea frigurilor

— Orice fricțiune produce căldură,
— Unele sloiuri de gheață sînt în fricțiune,

— Unele sloiuri de gheață produc căldură

În cel mai perfect mod silogistic, tautologia termenului mediu stabilește contactul dintre cele două premise și permite concluziei să unească cei doi termeni extremi. În modul Barbara al Figurii întîi, linia care leagă termenul mediu din majoră cu termenul mediu din minoră este o diagonală care unește termenul mediu luat ca subiect cu termenul mediu luat ca predicat. Ceea ce face posibil silogismul simplu categoric de figura întîi, modul barbara este tautologia termenului mediu: *Orice M este M*. Fecunditatea silogismului derivă tocmai din faptul că tautologia nu este nici vidă, nici sterilă; S are însușirea P, deoarece S are însușirea M și toți cei care au însușirea M au și însușirea P. În tautologia termenului mediu, care structurează logic reflectarea unității contradictorii dintre indi-

[9] S. L. Rubinstein, *op. cit.*, p. 185.

vidual şi general, este concentrată întreaga esenţă a silogismului[10].

Însă teoria despre sterilitatea silogismului nu poate fi combătută pe deplin decît dacă se dezvăluie pînă la capăt *izvorul inductiv* al premisei majore.

2. Izvorul inductiv al silogismului

Premisa majoră a celei mai depline forme de silogism este concluzia unei inducţii. Formîndu-se ca predicat al unei concluzii silogistice, noţiunea se formează, în acelaşi timp, şi ca predicat al unei concluzii inductive.

Cele mai multe manuale de logică din trecut opuneau, în mod metafizic, caracterului deductiv al silogismului caracterul inductiv al generalizării. Ele au împins opoziţia dintre deducţie şi inducţie pînă acolo încît au făcut din deducţie obiectul unei alte discipline decît aceea căreia i s-a dat să studieze inducţia. Pe prima au numit-o logică „formală" sau „mică", iar pe cealaltă au numit-o logică „aplicată" sau „metodologie".

Însă cu toată această exagerare a opoziţiei dintre deducţie şi inducţie, logicienii idealişti şi metafizicienii n-au înţeles nici cît de *adîncă* este *contradicţia* dintre ele şi nici cît de *intimă* este *unitatea* lor.

Contradicţia dintre inducţie şi deducţie nu constă nicidecum în faptul că inducţia ar *urca* de la judecăţi particulare la judecăţi universale în vreme ce deducţia ar *coborî* de la judecăţi universale la judecăţi particulare. De altfel, silogismul însuşi este, în acelaşi timp, generalizant şi particularizant. Contradicţia dintre inducţie şi deducţie rezidă în faptul că, în vreme ce inducţia este o ridicare de la senzorial la raţional, deducţia este o mişcare exclusiv raţională, fie că urcă, fie că coboară[11]. Dezvăluind contra-

[10] Vedeţi şi pp. 88—89.

[11] Speculînd, de pe poziţiile idealismului subiectiv, faptul că inducţia nu este un proces *logic*, ci unul *gnoseologic*, neopozitiviştii rup, în mod metafizic, deducţia de inducţie. După cum remarcă şi V. S. Svîrev „... refuzul lor de a cerceta acest *proces ca proces logic* se transformă la ei uşor în *refuz de a cerceta logic, raţional* acest proces" [V. S. Svîrev, *Critica concepţiei neopozitiviste asupra logicii inductive*, în „Vopr. filos.", nr. 3, 1961, p. 91, (trad. rom.)].

dicția dialectică dintre inducție și deducție, Ath. Joja precizează: „Inducția e mișcare de la planul sensibil la cel logic; mersul de la concepte la concepte este o deducție"[12]. Deosebind-o de deducție, care „... merge de la idee la idee..."[13], Maurice Dorolle nu sesizase decît că „... inducția este ansamblul de operații prin care se trece de la date la lege"[14], fără să înțeleagă saltul de la sensibil la logic, pe care numai logica dialectică marxistă îl poate surprinde. În contradicție cu silogismul, care este o *mișcare logică*, inducția este o *mișcare către logic*. Inducția se termină în momentul în care atinge planul logicului. Sfîrșitul inducției coincide cu începutul deducției. De îndată ce devine o formă logică, inducția se transformă în contrariul ei – în deducție. Constituindu-se, inducția cedează locul ei deducției. Tot ceea ce în inducție este logic, aparține deducției care participă nemijlocit la pornirea, desfășurarea și constituirea oricărei inducții. „Inducția ca proces în care gîndirea se îndreaptă spre general, în urma comparației, confruntării, analogiei, își păstrează prin aceasta caracterul său de raționament al cunoașterii empirice, nu se ridică pînă la nivelul cunoașterii teoretice..."[15] – notează S. L. Rubinstein.

În vreme ce premisele majore ale silogismelor alcătuiesc depozitul de adevăruri ale gîndirii, inducția este aceea care furnizează aceste adevăruri. Deducția conservă și explicitează cunoștințele, iar inducția alimentează gîndirea cu cunoștințe. Premisa majoră a unui silogism este o concluzie inductivă, iar premisele inducției sînt concluzii deductive.

Faptul că inducția și deducția nu pot exista una fără alta, nu înseamnă că între ele se află un oarecare raport de „complementaritate", de „completare reciprocă de la egal la egal". Între ele există o unitate *dialectică;* inducția și

---

[12] Ath. Joja, *Studii de logică*, p. 156.

[13] *Maurice Dorolle, Les problèmes de l'induction*, Alcan, Paris, 1926, p. 74.

[14] *Ibidem*, p. 129.

[15] S. L. Rubinstein, *op. cit.*, p. 185.

Scanned with OKEN Scanner

deducţia sînt, pe de o parte, contradictorii şi inseparabile, pe de altă parte, sînt într-un proces continuu de întrepătrundere în cursul căruia inducţia este primordială, iar deducţia este secundă[16].

Apropiindu-se de înţelegerea unităţii dialectice dintre inducţie şi deducţie, Mario Manlio Rossi conchide „că un moment *deductiv* este inevitabil în situaţia inductivă"[17]. Ignorînd însă rolul determinant pe care îl joacă practica în procesul cunoaşterii, M. M. Rossi rămîne departe de înţelegerea caracterului *materialist* al unităţii dialectice dintre inducţie şi deducţie, nu sesizează *primordialitatea* dialectică a inducţiei faţă de deducţie, ci le aşază pe acelaşi plan, le juxtapune complementar. „Inducţia – scrie el – este un procedeu, sau mai bine zis o situaţie logică mixtă. Principiul ei are două feţe: pentru a-i menţine valoarea probativă, «soliditatea» logică, trebuie în acelaşi timp acceptată validitatea unei concluzii de la general la particular şi a aceleia de la particular la general . . . Inducţia apare ca sistemul logic al unui număr de elemente particulare grupate pe baza unui principiu deductiv"[18].

Datorită faptului sesizabil că lucrurile a, b, c şi d au unele însuşiri asemănătoare, le numim S; apoi, observăm că a, b, c şi d sînt P; de aici, tragem concluzia, deocamdată probabilă, că orice S este P. Pentru ca inducţia să capete forma logică:

— a, b, c, d sînt P,
— a, b, c, d sînt S,
— Orice S este P,

trebuie să intervină umătoarele deducţii:

— M este P
— a, b, c, d sînt M
— a, b, c, d sînt P

[16] „Socotim că *inducţia este un raţionament de tip dialectic...*", scrie, de pildă, în mod eronat, P. Apostol (P. Apostol, *Experiment şi cunoaştere*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, p. 85). În realitate, inducţia nu este un *raţionament*, ci doar *saltul dialectic* de la sensibilitate la raţionament.

[17] Mario Manlio Rossi, *Notes sur la problématique de l'induction*, în „Actes du XII-ème Congrès international de philosophie", Firenze, vol. V, p. 461.

[18] *Ibidem*, p. 463.

Scanned with OKEN Scanner

— M este S
— a, b, c, d sînt M

— a, b, c, d sînt S

— Dacă pînă acum toți S au fost P, atunci, orice S este P,
— Pînă acum toți S au fost P,

— Deci, orice S este P.

Primele două silogisme au participat la formarea premiselor inducției, iar al treilea a participat la formarea concluziei. Apare limpede că trecerea de la premisele inducției la concluzia ei se sprijină, spontan sau conștient, pe existența unității dialectice dintre individual și general. Cei care n-au ajuns la o înțelegere materialist-dialectică a unității dintre individual și general susțin că este vorba doar de o misterioasă „credință în uniformitatea naturii". Pentru idealiști și metafizicieni, generalul ori nu există, ori este inaccesibil omului. După ei, gîndirea nu poate străbate dincolo de însușiriile individuale asemănătoare ale lucrurilor. Omului nu i-ar mai rămîne altceva de făcut decît să „creadă", pînă la proba contrară, în „uniformitatea" lumii. „Oare din ce este făcut «mîine», dacă nu din noțiunea de uniformitate?"[19], se întreabă M. Dorolle.

În realitate, în procesul de transformare practică a naturii și societății, gîndirea izbutește să pătrundă – *inductiv* – pînă la cele mai ascunse însușiri generale. „Schimbînd lucrurile, practica le analizează și duce, în felul acesta, la desprinderea proprietăților lor esențiale"[20], scrie S. L. Rubinstein.

Datorită neînsușirii dialecticii materialiste, saltul calitativ pe care îl săvîrșește cunoașterea, trecînd de la inducție la deducție, îi apare unui mare savant ca Louis de Broglie cu totul irațional. „Spărgînd prin salturi iraționale... cercul rigid în care ne închide raționamentul deductiv – scrie De Broglie – inducția, bazată pe imaginație și pe intuiție, este singura care permite marile cuceriri ale gîndirii; ea este la originea tuturor progreselor adevărate ale științei. Și tocmai pentru că spiritul uman este

[19] M. Dorolle, *op. cit.*, p. 144.
[20] S. L. Rubinstein, *op. cit.*, p. 134.

capabil de aceasta, mi se pare că este definitiv superior tuturor maşinilor care calculează şi clasează mai bine decît el . . ."[21]. În adevăr, raţionalitatea saltului calitativ de la inducţie la deducţie nu poate fi lămurită între limitele logicii formal-elementare. Numai logica dialectică materialistă o poate explica.

Întrebarea este deci cum se poate transforma concluzia *probabilă* a unei inducţii în premisa majoră *certă* a unui silogism? Cu alte vorbe, cum, *desăvîrşindu-se*, inducţia se transformă în deducţie, iar cunoaşterea senzorială saltă la cunoaşterea raţională?

Premisele unei inducţii nu justifică, singure, concluzia. Concluzia unei inducţii afirmă, totdeauna, mult mai mult decît pot afirma premisele. S. Issman semnalează şi el faptul că în inferenţele inductive „. . . premisa nu ajunge, în vreme ce într-o inferenţă deductivă acceptarea premiselor permite să se obţină concluzia"[22].

Pentru ca din premisele unei inducţii să se poată conchide o judecată universală trebuie să se stabilească, în prealabil, caracterul general, necesar şi esenţial al legăturii dintre S şi P. Transformarea inducţiei în deducţie rezidă, aşadar, în dezvăluirea caracterului general al legăturii dintre S şi P.

Pentru ca inducţia:

— a, b, c, d sînt P
— a, b, c, d sînt S

— Orice S este P

să se transforme în deducţie:

— Orice S este P
— a′, b′, c′, d′ sînt S

— a′, b′, c′, d′ sînt P

trebuie ca mai întîi concluzia inducţiei să înceteze de a mai fi o ipoteză şi să devină o noţiune sau o lege.

---

[21] Louis de Broglie, *Rôle de la curiosité, du jeu, de l'imagination et de l'intuition dans la recherche scientifique*, în „La méthode dans les sciences modernes", Paris, p. 253.

[22] S. Issman, *Les problèmes de la déduction logique et des inférences inductives*, în „Rev. intern. de philos.", nr. 47, 1959, p. 134.

Pentru ca inducția:

— Olanda, Franța, Anglia sînt zguduite de crize
— Olanda, Franța, Anglia sînt țări cu orînduire bazată pe contradicția dintre caracterul social al producției și proprietatea privată asupra mijloacelor de producție

— Orice țară cu orînduire bazată pe contradicția dintre caracterul social al producției și proprietatea privată asupra mijloacelor de producție este zguduită de crize

să se poată transforma în deducție:

— Orice țară cu orînduire bazată pe contradicția dintre caracterul social al producției și proprietatea privată asupra mijloacelor de producție este zguduită de crize
— Belgia este o asemena țară

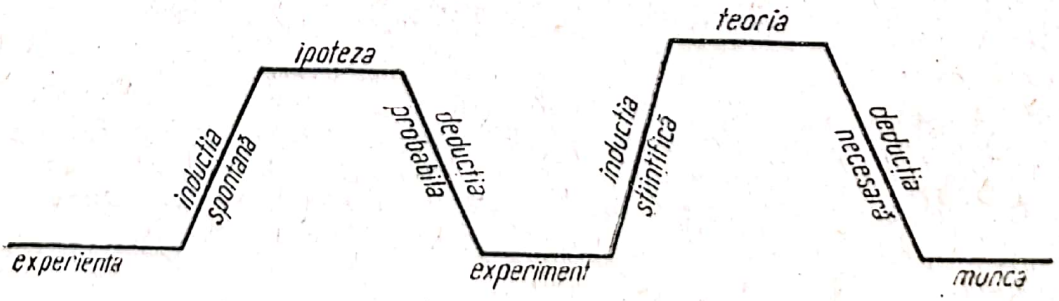
— Belgia este zguduită de crize

a fost necesar ca Marx să fi descoperit legătura esențială dintre S și P.

Principalele etape ale procesului de cunoaștere teoretică și de transformare practică a realității sînt: experiența, inducția spontană, ipoteza, deducția probabilă, experimentul, inducția științifică, teoria, deducția necesară, munca[23].

Experiența nu este altceva decît acumularea nenumăratelor observații culese în practica de fiecare zi. Inducția spontană izvorăște direct din experiență. Prin această inducție, cunoașterea încearcă să treacă dincolo de însușirile individuale ale lucrurilor. Inducția este procesul prin care, „uitînd" de însușirile individuale, descoperi pe cele generale. Cunoașterea nu poate să parcurgă distanța care leagă și desparte generalul de individual decît cu ajutorul inducției. Pe calea inducției, cunoașterea face abstracție de individual pentru ca să poată

[23] Drumul în *zigzag ascendent* al cunoașterii:



abstrage generalul. „Vedem, aşadar, – scrie Marx – că, deşi unii îi reproşează lui Ricardo o tratare prea abstractă a problemelor, mult mai just ar fi să i se reproşeze contrarul, şi anume insuficienta putere de abstractizare, incapacitatea de a da *uitării [subl. aut.]* profitul atunci cînd examinează valorile mărfurilor . . ."[24]. Or, a da uitării profitul pentru a descoperi valoarea înseamnă a face o inducţie.

Numind cu acelaşi cuvînt toate lucrurile care au însuşiri asemănătoare, cunoaşterea depăşeşte, la un moment dat, aspectul fenomenal al lucrurilor şi înaintează spre esenţa lor. Însă inducţia nu poate pune la dispoziţia gîndirii decît o concluzie probabilă: nu este sigur că dacă *toţi* A observaţi pînă acum au fost B înseamnă că *orice* A este B. Concluzia unei inducţii spontane, provenită din experienţa cotidiană, este doar o *ipoteză.*

Ipoteza nu este însă o formă logică. Ipoteza nu se confundă nici cu judecata ipotetică şi nici cu cea problematică. Ipoteza este *situaţia* în care rămîne o judecată universală din momentul formării ei inductive şi pînă în momentul verificării ei experimentale. Ipoteza este o *fază* a procesului de cunoaştere. Ipoteza este proprietatea pe care o păstrează, de la naşterea ei şi pînă la confirmarea ei, orice judecată universală provenită dintr-o inducţie spontană. Ipoteza nu se confundă cu forma logică a cărei însuşire vremelnică este. În vreme ce forma logică structurează un conţinut cognitiv care reflectă realitatea, ipoteza nu este nici formă şi nici conţinut de cunoaştere. Ea nu reflectă nimic din realitate. Ea e determinată doar de dialectica reflectării. Ea nu este altceva decît un *semn de întrebare* care planează asupra unei judecăţi. Nu ipoteza oglindeşte realitatea, ci numai enunţul pe care ipoteza îl ţine sub semnul întrebării o poate oglindi.

Aşadar, proprietatea unei judecăţi de a fi ipoteză constă în faptul că adevărul ei se află încă sub semnul întrebării.

Ca şi întrebarea, ipoteza rămîne *dincoace* de adevăr şi fals. Adevărat sau fals nu poate fi decît enunţul asupra căruia ipoteza menţine semnul întrebării. Un enunţ *este*

[24] Karl Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea a doua, Editura Politică, Bucureşti, 1960, p. 156.

adevărat sau fals din capul locului, dar pînă la verificarea experimentală *nu se știe* dacă este adevărat sau fals.

Fiind o etapă în drumul cunoașterii spre adevăr, ipoteza nu poate fi decît justă sau nejustă. O ipoteză este justă, cînd nu contrazice nici legile realității, descoperite anterior, și nici legile corectitudinii gîndirii; o ipoteză este nejustă în cazul contrar.

O judecată rămîne o ipoteză numai pînă la verificarea experimentală. Cu acest prilej, ipoteza ori se transformă în teorie, ori dispare cu desăvîrșire. Numai experimentul este în stare să ridice definitiv semnul întrebării de pe o judecată.

În vreme ce întrebarea pe care subiectul se pregătește s-o pună obiectului se numește ipoteză, punerea efectivă a acestei întrebări se numește experiment. Experimentul este confruntarea materială a unei ipoteze cu realitatea. În vreme ce experiența se desfășoară de la obiect la subiect, determinînd cel mult o ipoteză, experimentul se desfășoară de la subiect la obiect, soldîndu-se cel puțin cu o definiție. Experiența este trăită spontan, iar experimentul este provocat conștient. Experiența declanșează doar o inducție spontană, în vreme ce experimentul asigură o inducție științifică. Prin experiment, ipoteza își încetează existența fie că este transformată într-o definiție sau o teorie, fie că este abandonată.

Între ipoteză și experiment se desfășoară o deducție probabilă de tipul următor: Dacă orice S este P și X este S, atunci și X este P. Dacă se poate prevedea, controla și reproduce un obiect în lumina unei ipoteze, înseamnă că judecata grevată de ipoteză este adevărată. Confirmarea experimentală dovedește că raportul dintre S și P, pe care îl presupune ipoteza, reflectă o legătură reală, generală, necesară și esențială. O dată verificată experimental, ipoteza devine definiție sau teorie științifică. Verificarea experimentală este izvorul inducției științifice, iar concluzia unei inducții științifice este premisa majoră a unei deducții necesare. Munca este călăuzită permanent de deducții necesare. Deducțiile necesare sînt acelea care asigură desfășurarea deplină a practicii sociale. Ele sînt acelea care dau oamenilor posibilitatea de a prevedea, controla și transforma natura și societatea. Prin deducțiile necesare, oamenilor le devine accesibil nu numai realul, ci și posibilul,

Scanned with OKEN Scanner

nu numai prezentul, ci și viitorul. Datorită deducțiilor necesare, atît natura, cît și societatea intră din ce în ce mai mult sub stăpînirea oamenilor. Fecunditatea silogismului este garantată de inducția științifică.

De aceea neopozitivismul atacă tocmai inducția științifică. Contestînd că o judecată universală vizează esența tuturor lucrurilor de același gen, neopozitiviștii susțin că o ipoteză este cu atît mai probabilă cu cît *cantitatea* de lucruri, la a căror esență se referă și care o confirmă, este mai mare[25]. Însă cantitatea de lucruri care fac parte din același gen fiind infinită, o ipoteză – pretind ei – nu poate fi niciodată pe deplin confirmată, dar poate fi oricînd definitiv infirmată.

Trecînd sub tăcere unitatea dialectică dintre individual și general, neopozitiviștii ascund și unitatea dialectică dintre cantitate și calitate și, în consecință, contestă gîndirii posibilitatea de a descoperi calitatea *tuturor* lucrurilor de același gen, prin cercetarea numai a *unor* lucruri care fac parte din acel gen. Neopozitiviștii pretind că judecățile universale sînt ori niște simple „ipoteze de lucru", lipsite de perspectiva transformării în teorii științifice, ori niște principii convenționale de organizare comodă a experiențelor. Saltul dialectic de la judecăți particulare la judecăți universale, realizabil printr-o inducție științifică, le apare neopozitiviștilor ca un evident „scandal logic". Ipoteza nu se referă însă la calitatea *unui anumit număr* de lucruri examinate, ci vizează esența *nenumăratelor* lucruri de același gen[26].

Ipoteza mai poate fi și rezultatul unei analogii. Analo-

---

[25] Contestînd orice valoare inducției care duce la *formularea* ipotezei, Rudolf Carnap susține că logica inductivă intră în funcțiune abia *după ce* ipoteza a fost propusă investigației. Pentru el, logica inducției nu mai este o logică a descoperirii adevărului, ci doar o logică a fundamentării aproximative și probabile a unor ipoteze. Neopozitivismul nu cunoaște adevărul, ci ipoteze de diferite grade de confirmabilitate.

[26] Nu trebuie scăpat din vedere că ipotezele sînt de mai multe feluri: unele vizează esența tuturor lucrurilor de același gen, altele presupun cauza tuturor lucrurilor de același gen, iar altele încearcă să explice un ansamblu de lucruri care aparțin unor genuri diferite.

Scanned with OKEN Scanner

gia este un fel de inducție prin care cunoașterea trece de la oglindirea unor lucruri la oglindirea altor lucruri, pe baza asemănării dintre unele însușiri ale lor.

Structura formală a unei analogii este următoarea:

$$\begin{array}{l} A - a, b, c, d \\ B - a, b, c, X \\ \hline X = d? \end{array}$$

După cum se vede, concluzia unei analogii este o ipoteză care nu vizează esența tuturor lucrurilor de același gen, ci apartenența unei anumite însușiri la un anumit lucru. Concluzia unei analogii este cu atît mai probabilă cu cît legătura dintre însușirile asemănătoare luate în considerație este mai strînsă.

Faimoasa analogie cu care consulul roman Menenius Agripa a încercat să înșele pe plebeii răsculați ce se retrăseseră, în anul 494 î.e.n., pe muntele Aventin este falsă, deoarece legătura dintre stomac și picioare este de altă calitate decît legătura dintre sclavi și stăpînii de sclavi. Prima este biologică, iar a doua este socială. De aceea, prima este etern-omenească, iar a doua este vremelnic-istorică.

Totuși, multe descoperiri științifice au pornit de la o analogie. Mașina cu abur a fost inventată prin analogie cu o oală în care fierbea apă, iar avionul a fost imaginat, mai întîi, prin analogie cu zborul păsărilor.

Însă nu totdeauna analogia se desfășoară de la natural la artificial. În ultima vreme, ea se desfășoară din ce în ce mai des și invers. Inventarea radarului a explicat siguranța cu care zboară liliecii în beznă, iar mașina electronică de calculat dezvăluie mecanismul *unor operații elementare* ale creierului omenesc.

Analogia care trece de la artificial la natural a început să fie din ce în ce mai frecvent numită *modelare*. „Dar – scriu A. A. Zinoviev și I. I. Revzin – numai în cazul cînd pe baza stabilirii analogiei dintre obiecte diferite, unul dintre ele este supus cercetării ca imitație a celuilalt și cînd cunoștințele obținute cu acest prilej despre unul servesc ca premise necesare pentru a trage concluzii despre celălalt,

avem de a face cu o modelare"[27]. Precizînd că „orice model trebuie să aibă un caracter euristic"[28], logicienii sovietici atrag atenţia, în acelaşi timp, asupra distincţiei dintre izomorfismul *material* dintre model şi original, pe de o parte, şi corespondenţa *ideală* dintre un obiect şi reflectarea lui de către subiect, pe de altă parte. „Unele dintre obiectele aflate în corespondenţă sînt deseori denumite imaginile celorlalte . . . Dar . . . aici este vorba despre legăturile de corespondenţă dintre obiecte . . . şi nu de relaţia lor cu conştiinţa omului"[29]. Cu ajutorul modelării, se poate spori controlabilitatea fenomenelor studiate, deoarece pot fi precizaţi parametrii lor cantitativi. „Punerea la treabă a raţionamentului analogic – scrie ciberneticianul francez Louis Couffignal – se face foarte adesea cu ajutorul unor modele. Se numeşte *model* un mecanism artificial care are anumite analogii cu un mecanism dat şi care are ca scop să facă să apară alte analogii . . ."[30]. Accesibilitatea modelului sporeşte accesibilitatea originalului. Pornind de la teza potrivit căreia „cibernetica este arta de a face eficace acţiunea"[31], Louis Couffignal socoteşte că raţionamentul pe care se bazează şi trebuie să se bazeze cibernetica este şi trebuie să fie analogia. „În consecinţă, metoda de raţionament pe care o aplică cibernetica trebuie să-i fie particulară. Această metodă este *analogia*, căreia i s-a precizat întrebuinţarea şi care se traduce, în particular, prin reprezentarea fiinţelor şi comportamentelor cu ajutorul modelelor . . ."[32].

Analogia are însă anumite limite pe care n-are voie să le depăşească. Dacă ne lăsăm tîrîţi de analogie, atunci totul devine identic, după cum dacă ne îndepărtăm prea mult

---

[27] A. A. Zinoviev, I. I. Revzin, *Modelul logic ca mijloc al investigaţiei ştiinţifice*, în „Vopr. filos.", nr. 1, 1960, p. 103, (trad. rom.).

[28] I. T. Frolov, *Problemele gnoseologice ale modelării sistemelor biologice*, în „Vopr. filos.", nr. 2, 1961, p. 46, (trad. rom.).

[29] A. A. Zinoviev, I. I. Revzin, *op. cit.*, p. 105.

[30] Louis Couffignal, *La cybernétique comme méthodologie*, în „Les études philosophiques", nr. 2, 1961, p. 163.

[31] Idem, *La cybernétique*, în „Actes du XII-ème Congrés international de philosophie", vol. V, p. 117.

[32] *Ibidem*, p. 121.

Scanned with OKEN Scanner

de ea, atunci totul se destramă. Analogia nu poate depăși reflectarea însușirilor asemănătoare și, deci, individuale.

Analogia dintre gîndirea omenească și așa-numita „gîndire electronică" trebuie să se oprească la timp. Între însușirea de a executa anumite operații elementare și însușirea de a descoperi esența lucrurilor și legile lor de dezvoltare există o deosebire calitativă, determinată direct de muncă și limbaj. Mașinile cibernetice nu pot să facă decît comparații, analize și sinteze. Ele nu sînt în stare nici de generalizare și nici de abstractizare., Memoria lor nu e nici măcar vie, dar mite socială. Mașinile nu pot să uite. Ele se defectează doar. În vreme ce uitarea sprijină funcționarea organismului, defectarea nu ajută la funcționarea mașinii. Mașinile nu pot face inducții tocmai fiindcă nu pot uita. Pentru ca materia să poată gîndi nu este suficient ca ea să funcționeze fizic sau chiar biologic; ea trebuie să aibă o viață *socială*. Mașinile de calcul nu au de a face cu reflexii ideale ale lucrurilor materiale, ci numai cu „piese" materiale. Calculatoarele electronice nu gîndesc, ci ajută gîndirea să se desfășoare mai rapid după cum avioanele ajută picioarele să se deplaseze mai repede. Mașinile pot fi instrumente materiale ale gîndirii și nimic mai mult. Georg Klauss afirmă, pe drept cuvînt, că „... mașina nu poate să efectueze nici măcar cea mai simplă operație de gîndire. Ce este, de exemplu, o demonstrație logică? O operație cu noțiuni abstracte. Mașina nu operează însă cu noțiuni abstracte, ci cu date fizice"[33]. Mașinile de calcul scot în evidență ceea ce este cantitativ în mișcarea fizică, biologică și socială. De aceea se pretează ele la o atît de largă aplicare a matematicii. „Studierea relațiilor cantitative vizează o sferă largă de fenomene deosebite calitativ, ceea ce nu înseamnă că cibernetica ar fi o metodă și o concepție universală"[34]. Mașina poate să calculeze de un milion de ori mai repede decît omul, dar nu va avea niciodată o gîndire creatoare. Scutind gîndirea de nenumărate operații elementare – care pot fi executate și de către un

[33] Georg Klauss, *Despre problemele filozofice și sociale ale cibernetici*, în „Cercetări filozofice", nr. 1, 1958, p. 38.

[34] Tiberiu Popovici, *Cibernetica și progresul științelor contemporane*, în „Lupta de clasă", nr. 10, 1961, p. 82.

Scanned with OKEN Scanner

model fizical al gîndirii noastre elementare – mașina dă, astfel, omului posibilitatea să-și îndrepte întreaga gîndire spre activitatea de creație.

Unii se lasă seduși de analogia dintre gîndire și operațiile fizice pe care le poate îndeplini și o mașină.

Ferindu-se de exagerările unei asemenea analogii, Louis Couffignal nu mai vede decît deosebirea dintre materialitatea mașinii și spiritualitatea gîndirii și comite eroarea inversă: ruperea teoriei de practică. El ajunge la concluzia că „... *știința* structurează informațiile elementare după criterii de *raționalitate* și *cibernetica*, după criterii de *eficacitate*"[35].

Însă între criteriul eficacității și cel al raționalității există o unitate dialectică și nicidecum o opoziție metafizică. A fi rațional înseamnă a gîndi și a acționa conform legilor de dezvoltare a lucrurilor. Teoria este practică generalizată. O mașină cibernetică este eficace tocmai din pricină că modelează materialmente rezultatele rațiunii umane.

Înseși rezultatele gîndirii nu pot exista altfel decît materializate în expresii verbale sau în imagini sensibile. Gîndirea nu se poate desfășura fără un permanent suport material. Mașinile nu pot face altceva decît să sporească viteza cu care gîndirea mînuiește suporturile materiale ale rezultatelor ei, scoțînd, totodată, la iveală nenumăratele lor implicații. „Mașina – scrie P. V. Kopnin – îl ajută pe om și înlocuiește munca sa intelectuală în procesul logic al raționamentelor. De ce poate fi mecanizat acest proces într-o anumită parte a sa? Pentru că gîndirea are loc întotdeauna pe o anumită bază senzorială, «cuvinte și alte semne sensibile» al căror sens ideal este legat de cel material"[36]. Deci nu *mașinile gîndesc* mai repede decît oamenii, ci *oamenii gîndesc* mai repede cu ajutorul mașinilor decît fără ajutorul lor. Nu microscopul vede mai bine decît omul, ci omul vede mai bine cu el decît fără el.

Analogia nu înseamnă deci nici identitate și nici opoziție metafizică. Ea presupune și asemănări și deosebiri. Asemănările nu anulează deosebirile, iar deosebirile nu înlătură asemănările. Mașina poate avea și ea finalitate, ca

[35] Louis Couffignal, *op. cit.*, p. 161.

[36] P. V. Kopnin, *Noțiunea de gîndire și cibernetica*, în „Vopr. filos.", nr. 2, 1961, p. 114, (trad. rom.).

Scanned with OKEN Scanner

și gîndirea. Dar, spre deosebire de gîndire, ea primește finalitatea din partea gîndirii. „O mașină «finalizată» este finalizată de către constructorul ei"[37], constată Raymond Ruyer. Puțin mai departe, el revine și insistă asupra acestei deosebiri dintre finalitatea proprie a gîndirii și cea de împrumut a mașinii: „Mașina n-are, evident, nici un scop prin ea însăși, ea slujește planul constructorului"[38].

Finalitate proprie nu poate avea decît materia vie, ajunsă la un anumit nivel de dezvoltare. La înălțimea practicii sociale, finalitatea materiei vii atinge punctul ei culminant: *conștiința scopurilor*. Prin conștiința scopurilor, materia își sporește considerabil viteza de dezvoltare. Ciberneticienii și-au dat și ei seama că „teleologia nu este opusă determinismului, ci non-teleologiei"[39].

În procesul practicii sociale, finalitatea formează împreună cu determinismul o unitate dialectică. Finalitatea conștientă este modul specific uman în care se manifestă determinismul. Determinismul este primordial, iar finalitatea e secundă. Finalitatea este și ea tot determinată.

De aceea, între cunoașterea determinismului și stabilirea finalității există, de asemenea, o unitate dialectică. Cine își propune să facă ceea ce nu se poate, nu va putea să facă ceea ce și-a propus. Numai scopurile realizabile se transformă în realitate, determinînd, astfel, stabilirea unor scopuri noi.

Pornind de la ideea că „*reflectarea* . . . lumii în creier se *construiește* după tipul *modelelor* . . ."[40], N. A. Bernstein precizează că „. . . *modelul viitorului* ne determină să recunoaștem că în creier coexistă, într-un fel de unitate a contrariilor, două categorii sau forme de modelare a lumii percepute: modelul trecut-prezentului, sau a ceea ce este și modelul a ceea ce urmează să fie. Cel de-al doilea model

---

[37] Raymond Ruyer, *La cybernetique et la finalité*, în „Les études philosophiques", nr. 2, 1961, p. 165.

[38] *Ibidem*, p. 166.

[39] Arturo Rosenblueth, Norbert Wiener și Julian Bigelow, *Comportement intention, téléologie*, în *loc. cit.*, p. 156.

[40] N. A. Bernstein, *Căile și sarcinile fiziologiei activității*, în „Vopr., filos.", nr. 6, 1961, p. 102, (trad. rom.).

Scanned with OKEN Scanner

se revarsă și se transformă, în flux continuu, în cel dintîi"[41]. Silogismul este o privire în viitor.

De aceea nu e de mirare că ideologii unei clase pe care viitorul și noul o înspăimîntă contestă silogismului orice fertilitate. Filozoful fascist Nae Ionescu nega cu înverșunare „că din două cunoștințe vechi scoți o cunoștință nouă"[42]. Cu vulgaritatea specifică întregii sale „opere", el afirma că „în logică nu se petrec lucrurile ca la ofițerul stării civile... Realitățile logice nu fac pui"[43].

Fecunditatea silogismului condiționează conștiința scopurilor, iar conștiința scopurilor condiționează desfășurarea practicii sociale.

3. Funcția cognitivă și cea demonstrativă a silogismului

Viteza cu care se desfășoară gîndirea în mintea omului, solicitat de practică să reflecte identitatea lucrurilor asupra cărora este nevoit să acționeze, nu e propice analizei logice a silogismului. Practica determină străfulgerarea silogistică, iar caracterul *social* al practicii explicitează și consolidează silogismul. Nevoia omului de a *demonstra* celorlalți ceea ce a izbutit *să cunoască* el însuși face posibilă și necesară analiza logică a silogismului. Fiind o formă logică de cunoaștere, silogismul se cristalizează și se dezvoltă ca o formă logică a demonstrației. În vreme ce silogismul ia naștere ca formă logică de cunoaștere, *știința* silogismului ia naștere ca analiză logică a demonstrației. În geneza silogismului, funcția cognitivă este primordială, iar cea demonstrativă este secundă; în geneza științei despre silogism, funcția demonstrativă este primordială, iar cea cognitivă este secundă.

Înainte de toate, practica socială pretinde omului să cunoască și să demonstreze identitatea lucrurilor asupra cărora este nevoit să acționeze. Ceea ce cade nemijlocit sub simțuri nu trebuie *demonstrat*, ci *arătat*. Nimeni nu încearcă să demonstreze logic ceea ce se poate arăta senzorial. Un lucru care dă socoteală de existența altui lucru

---

[41] *Ibidem*, pp. 102—103.
[42] Nae Ionescu, *Logica*, București, 1943, p. 234—235.
[43] *Ibidem*, p. 235.

Scanned with OKEN Scanner

este o *dovadă faptică* și nu o *demonstrație logică.* Cine poate dovedi se dispensează de orice demonstrație. Dovezile sînt considerabil mai convingătoare decît demonstrațiile. De altfel, demonstrațiile se bazează, în ultimă analiză, tot pe dovezi. Însă, cu cît demonstrațiile sînt mai îndepărtate de dovezile pe care se întemeiază, cu atît sînt ele mai puțin de la sine înțeles. Dar oricît de apropiate ar fi, dovada rămîne totdeauna primordială față de demonstrație, deoarece sensibilul este totdeauna primordial față de inteligibil.

Deosebit de aproape de înțelegerea științifică a unității dintre dovadă și demonstrație a ajuns și Pompiliu Eliade. „Ceea ce ți se dă intuitiv – scrie el – nu are nevoie de raționare; ceea ce ți se dă imediat nu are nevoie de inferențe ca să ți se mai învedereze, căci pentru ce se petrece în lumea obiectivă ie de ajuns organismul cu formele lui, care leagă acest fel de lume cu lumea intelectuală a ta . . ."[44].

Numai că identitatea lucrurilor nu este accesibilă simțurilor. Numai gîndirea o poate reflecta. De aceea, identitatea lucrurilor de același gen nu poate fi dovedită, ci numai demonstrată. Iată de ce, silogismul, care structurează logic reflectarea identității lucrurilor de același gen, este cea mai perfectă formă de deducție.

În vreme ce adaptarea animalelor la mediul înconjurător este nemijlocită, practica socială prin care oamenii își transformă mediul înconjurător este mijlocită de cunoașterea identității lucrurilor și a legilor lor de dezvoltare. Spre deosebire de adaptare, practica sporește, astfel, la infinit posibilitățile de succes, dar și de eșec. Succesele se dobîndesc în lumina unor idei adevărate, iar eșecurile dovedesc falsitatea ideilor, care au călăuzit acțiunea eșuată. Contradicția reală dintre identitate și diferență determină contradicția subiectivă dintre adevăr și fals prin intermediul alternanței dintre succese și eșecuri[45].

---

[44] Pompiliu Eliade, *op. cit.*, p. 60

[45] Adevărul nu este esențialul din lucruri, ci numai reflectarea fidelă a esențialului din lucruri. Încă Herzen a insistat asupra faptului că „. . . adevărul este esența înțeleasă" (A. I. Herzen, *Opere filozofice alese*, vol. I, Editura Cartea Rusă, 1952, p. 171). Așa se și explică de ce gîndirea poate nimeri și alături de esențial.

Scanned with OKEN Scanner

Gîndirea intră în funcțiune în momentul în care lucrurile nu mai merg de la sine, ci devine necesară intervenția oamenilor în mersul lucrurilor. Nenumăratele posibilități de a greși pun problema corectitudinii și a incorectitudinii formelor de gîndire, adică a condițiilor pe care gîndirea trebuie să le îndeplinească pentru a putea obține din adevăruri vechi adevăruri noi, fără să apeleze continuu direct la practică. Însă condițiile gîndirii adevărate nu pot fi altfel desprinse decît prin analiza formelor logice cu care operează ea.

Pînă acum am vorbit numai despre silogism în general. Dar gîndirea nu operează cu silogismul în general, ci cu anumite *moduri* silogistice, care fac parte din anumite *figuri* silogistice.

Un silogism este format din trei judecăți și din trei termeni. Judecățile pot fi afirmative sau negative, universale sau particulare, categorice, ipotetice sau disjunctive, asertorice, problematice sau apodictice, de esență sau de relație, iar termenii, care se repetă fiecare de două ori, pot ocupa diferite poziții: termenul major, care este totdeauna predicatul concluziei, poate fi atît predicatul majorei, cît și subiectul ei; termenul minor, care este totdeauna subiectul concluziei, poate fi atît subiectul minorei, cît și predicatul ei; iar termenul mediu, care stabilește contactul dintre cele două premise, poate fi subiect într-o premisă și predicat în cealaltă, sau subiect în ambele premise și predicat în ambele premise. Modurile silogismului sînt determinate de calitatea, cantitatea, relația și modalitatea premiselor, iar figurile silogistice sînt determinate de poziția pe care o ocupă termenul mediu în cele două premise.

Cea mai perfectă formă de silogism este aceea în care premisele sînt universal-afirmative, iar termenul mediu este subiect în majoră și predicat în minoră. Aristotel numește acest silogism „perfect" și „prim" tocmai pentru că are în vedere scopul fundamental al procesului de raționare: dezvăluirea esențialului, a identității lucrurilor diferite de același gen. Procesul rațional de identificare capătă, în mod necesar, forma logică a unui asemenea silogism. Într-un silogism ca:

Scanned with OKEN Scanner

Orice M este P
Orice S este M
Deci orice S este P

se manifestă, în mod deplin, caracterul mediat al gîndirii, datorită funcției mediatoare a termenului mediu. Analizînd asemenea silogisme a descoperit Aristotel rolul hotărîtor pe care îl joacă termenul mediu în gîndire. De altfel, fără descoperirea termenului mediu, însuși silogismul, ca atare, ar fi rămas nedescoperit. Descoperirea termenului mediu în cea mai perfectă formă de silogism l-a dus pe Aristotel la descoperirea silogismului în general. Actul fundamental al gîndirii – *identificarea* – se cristalizează în forma logică primordială a gîndirii: *silogismul* cu toate premisele afirmative, universale, categorice, asertorice și de esență, avînd termenul mediu subiect în majoră și predicat în minoră. Între silogism, ca formă logică, și identificare, ca proces rațional, există o unitate dialectică. Ordinea logică în care sînt așezate premisele și termenii „. . . . explică – după cum subliniază Mircea Constantinescu – *sensul* procesului de raționare, *forma necesară* acestuia"[46].

Dacă procesul rațional de identificare se desfășoară în silogism de la forma *interogativă* a concluziei, prin premisa minoră și cea majoră, la forma *afirmativă* a ei, procesul rațional de demonstrare a identității se desfășoară de la forma afirmativă a concluziei – *teza de demonstrat* – prin premisa majoră și cea minoră, din nou la forma afirmativă a concluziei – *ceea ce era de demonstrat.*

Însă gîndirea, în tendința ei de a afla identitatea lucrurilor, nu este totdeauna în stare să-și atingă de la început țelul. În asemenea împrejurări, înainte de a descoperi ce *este* un lucru, gîndirea află mai întîi ce *nu este* el. Procesul rațional prin care gîndirea află că ceva nu face parte dintr-un anume gen capătă forma unui silogism, în care una din cele două premise este neapărat negativă, iar termenul mediu este predicat în ambele premise. Pentru a preciza,

[46] Mircea Constantinescu, *Cu privire la funcția gnoseologică a figurilor și modurilor silogistice* în „Analele Univ. «C. I. Parhon»", seria filozofie, nr. 8, 1957, p. 59.

de pildă, că țăranii mijlocași sînt oameni ai muncii, gîndirea îi deosebește, înainte de toate, de exploatatorii oamenilor muncii:

— Capitaliștii trăiesc din munca altora
— Țăranii mijlocași nu trăiesc din munca altora

— Țăranii mijlocași nu sînt capitaliști.

Alteori, gîndirea descoperă unele excepții de la ceea ce se știe îndeobște. Atunci, gîndirea capătă forma unui silogism, în care minora trebuie să fie neapărat afirmativă, iar termenul mediu trebuie să fie neapărat subiect în ambele premise:

— Lupta de clasă nu e eternă
— Lupta de clasă e o lege obiectivă

— Unele legi obiective nu sînt eterne[47]

În sfîrșit, gîndirea are cîteodată nevoie să evidențieze faptul că dintr-un anumit gen face parte *și* o anumită specie. Forma silogistică cea mai potrivită unei asemenea intenții este aceea în care majora fiind afirmativă, minora trebuie să fie universală, iar termenul mediu trebuie să fie predicatul majorei și subiectul minorei:

— Toți filozofii originali au dezvăluit încă o lege a realității sau a gîndirii.
— Toți cei ce au dezvăluit încă o lege a realității sau a gîndirii au sporit puterea oamenilor asupra naturii și societății.

— Unii dintre cei ce au sporit puterea oamenilor asupra naturii și societății au fost filozofii originali

Aristotel a împărțit silogismele în două: perfecte și imperfecte. El considera perfecte numai modurile figurii I. Pe

[47] A treia figură a silogismului simplu categoric este forma logică preferată a combaterii unei judecăți universale false: demonstrînd adevărul unei judecăți particulare, figura a treia a silogismului combate totodată falsitatea judecății universale contradictorii. Dacă este adevărat că unele legi obiective nu sînt eterne, atunci este fals că toate legile obiective sînt eterne. Se demonstrează astfel distincția dintre legitate și eternitate.

Scanned with OKEN Scanner

toate celelalte le socotea imperfecte şi de aceea reductibile, formal, la modurile figurii I.

Intuiţia lui a fost încă o dată genială. Însă ceea ce nu a putut el pricepe este că practica socială a fost aceea care le-a ierarhizat în mintea omului de la cel mai tare mod al figurii I la cel mai slab mod al figurii a IV-a. Figura I este cea mai puternică, deoarece este singura în stare să ducă la o concluzie şi afirmativă şi universală. Figura a II-a este mai slabă, deoarece concluzia ei nu poate fi decît negativă. Şi mai slabă este concluzia pe care o poate da figura a III-a; ea nu poate fi decît particulară. În sfîrşit, concluzia figurii a IV-a, cînd este universală, nu poate fi decît negativă, iar cînd este afirmativă, nu poate fi decît particulară.

Este limpede de ce practica socială a ierarhizat figurile silogismului în mintea oamenilor aşa cum le-a descoperit Aristotel. Practica socială este mai servită de o concluzie afirmativă decît de una negativă sau de o concluzie universală decît de una particulară.

Gîndirea nu este însă formată din silogisme separate juxtapuse, ci dintr-un lanţ de silogisme. Gîndirea este o înlănţuire de silogisme. Ea este polisilogistică. Surprinzătoarea afirmaţie a astronomului francez Camille Flammarion: „Oamenii locuiesc în cer" este, oricît de mult i-a scandalizat, la vremea ei, pe drept-credincioşi, concluzia unui polisilogism de o ireproşabilă corectitudine:

— Toate planetele sînt în cer
— Pămîntul este o planetă

— Pămîntul este în cer

— Pămîntul este în cer
— Oamenii locuiesc pe pămînt

— Oamenii locuiesc în cer

În gîndirea curentă, polisilogismul de acest tip sare peste concluzia silogismului anterior, trecînd direct la premisa minoră a silogismului următor. Această formă contrasă de polisilogism se numeşte *sorit*.

Silogismul nu se dezvoltă însă numai în lungime, dînd naştere polisilogismului, ci şi în lăţime, alcătuind epiche-

reme. Epicherema este un silogism în care cel puțin una din cele două premise este întemeiată, fundamentată, motivată. Epicherema este, de fapt, un polisilogism orizontal, spre deosebire de polisilogismul propriu-zis care este vertical:

— Toți oamenii pot gîndi, deoarece au cel de-al doilea sistem de semnalizare
— Nici o mașină nu poate gîndi, deoarece este lipsită de cel de-al doilea sistem de semnalizare

— Nici o mașină nu e om

Că epicherema este un polisilogism dezvoltat în mod lateral rezidă în faptul că premisele ei fundamentale nu sînt altceva decît entimemele unor silogisme. Orice judecată, cînd o întemeiezi, devine entimema unui silogism. Cînd afirmi că toți oamenii pot gîndi, deoarece au cel de-al doilea sistem de semnalizare, n-ai făcut decît să formulezi concluzia și premisa minoră a următorului silogism:

— Toți cei ce au al doilea sistem de semnalizare pot gîndi
— Oamenii au al doilea sistem de semnalizare

— Oamenii pot gîndi

Entimema este un silogism care lasă neformulată fie una din premise, fie chiar concluzia. De cele mai multe ori, entimema este formată din concluzie și premisa minoră a silogismului din care provine, deoarece, în practica socială, premisa majoră este cunoscută dinainte.

Practica socială cere oamenilor să cunoască nu numai esența tuturor lucrurilor de același gen, ci și relațiile esențiale dintre lucruri de diferite genuri, îndeosebi relațiile de cauzalitate. Cînd reflectă o relație cauzală, gîndirea capătă forma unui silogism ipotetic. Silogismul ipotetic are cel puțin una din cele două premise o judecată ipotetică. Dacă ambele premise ale unui silogism ipotetic sînt judecăți ipotetice, atunci avem de-a face cu un silogism ipotetico-ipotetic. Dacă numai una din cele două premise este o judecată ipotetică, iar cealaltă rămîne categorică, atunci ne găsim în fața unui silogism ipotetico-categoric. Într-un silogism ipotetico-categoric, gîndirea formulează antecedentul și consecventul judecății ipotetice, trecînd, apoi, prin afirmarea ante-

Scanned with OKEN Scanner

cedentului, la afirmarea consecventului. Silogismul ipotetico-categoric permite gîndirii să se miște și de la negarea consecventului la negarea antecedentului:

— Dacă oamenii cunosc necesitatea istoriei, atunci ei nu mai trăiesc la voia întîmplării
— Oamenii înapoiați din punct de vedere ideologic trăiesc la voia întîmplării

— Oamenii înapoiați din punct de vedere ideologic nu cunosc necesitatea istoriei

În silogismul ipotetico-categoric, termenul mediu este înlocuit cu o judecată, care, în primul caz, este antecedentul majorei, reafirmat în minoră, iar, în al doilea caz, este consecventul majorei, negat în minoră. Mișcarea gîndirii într-un silogism ipotetico-categoric cinematografiază mișcarea reală de la cauză la efect: *apare cauza trebuie să-i apară și efectul, dispare efectul trebuie să-i fi dispărut și cauza.* Prin silogismele ipotetico-ipotetice, gîndirea urmărește nu un *raport* cauzal, ci un *lanț* cauzal.

Firește că inducția care îi furnizează silogismului ipotetic premisa lui majoră se deosebește de inducția care furnizează premisa majoră unui silogism categoric. Inducția care se ridică pînă la o judecată categorică se referă la un auto-raport, în vreme ce inducția care se termină cu o judecată ipotetică are în vedere un etero-raport. Concluzia unei inducții care vizează identitatea unește subiectul – forma logică a oglindirii genului – cu predicatul – forma logică a oglindirii esenței: concluzia unei inducții care vizează cauzalitatea unește un antecedent – forma logică a reflectării cauzei – cu un consecvent – forma logică a reflectării efectului. Identitatea este simultaneitate, iar cauzalitatea este succesiune. De aceea, inducția care duce la o judecată ipotetică nu mai poate să semene cu un silogism categoric de figura a III-a în care termenul mediu este o colecție incompletă, iar concluzia este în mod inadmisibil universală. O asemenea inducție arată altfel. De pildă:

$$\begin{array}{l} — \text{ a, b, c, } \longrightarrow \text{ A} \\ — \text{ a, d, e, } \longrightarrow \text{ A} \\ — \text{ a, f, g, } \longrightarrow \text{ A} \\ — \text{ a, h, i, } \longrightarrow \text{ A} \\ \hline — \quad \text{a, } \quad \longrightarrow \text{ A} \end{array}$$

Scanned with OKEN Scanner

Această schemă se citește astfel: numai o singură împrejurare este prezentă în toate împrejurările, observate pînă acum, care au determinat apariția efectului A; această împrejurare este a; deci probabil că a este cauza efectului A. Această concluzie capătă, în mod firesc, forma unei judecăți ipotetice: Dacă a, atunci A. Însă această judecată ipotetică rămîne pînă la verificarea experimentală doar o ipoteză[48].

Principalele metode de verificare experimentală a unei ipoteze care vizează descoperirea unei cauze sînt: concordanța, diferența, rămășița și variațiile concomitente. Metoda concordanței: dacă apare cauza, atunci apare și efectul; metoda diferenței: dacă dispare cauza, atunci dispare și efectul; metoda rămășiței: dacă rămîne cauza, atunci rămîne și efectul; metoda variației concomitente: dacă se schimbă cauza se schimbă și efectul.

Din complexul de condiții care participă nemijlocit la dezvoltarea societății nu a fost ușor să se desprindă factorul determinant al progresului social. Marxismul l-a descoperit însă: dezvoltarea forțelor de producție. Nici mediul geografic, nici densitatea populației, nici idealurile generoase, ci sporirea puterii oamenilor asupra naturii. Dezvoltarea forțelor de producție determină progresul societății în diferite medii geografice, cu populații care n-au aceeași densitate și împotriva oricăror idei reacționare.

Să examinăm acum judecata disjunctivă care reiese din cele spuse mai sus: factorul determinant al progresului social nu este nici mediul geografic, nici densitatea populației și nici idealurile umane. Această concluzie decurge din următorul silogism:

— Factorul determinant al progresului social poate fi ori mediul geografic, ori densitatea populației, ori idealurile umane, ori modul de producție
— Factorul determinant al progresului social este modul de producție

— Factorul determinant al progresului social nu este nici mediul geografic, nici densitatea populației și nici idealurile umane.

[48] O judecată ipotetică nu se confundă cu ipoteza. O ipoteză poate să nu fie o judecată ipotetică, ci categorică, iar o judecată ipotetică, verificată experimental, nu mai e o ipoteză, ci un adevăr.

Scanned with OKEN Scanner

Silogismul în care premisa majoră este o judecată disjunctivă, iar minora afirmă sau neagă unul din membrele majorei, dînd astfel concluziei posibilitatea să afirme sau să nege pe celelalte membre ale majorei se numește disjunctiv[49].

Gîndirea pe care o structurează un silogism disjunctiv reflectă și demonstrează fie o alternativă, fie o incompatibilitate, fie existența tuturor speciilor ale aceluiași gen. În primul caz, predicatele majorei sînt noțiuni contradictorii; în al doilea caz, predicatele majorei sînt noțiuni contrarii; în al treilea caz, predicatele majorei sînt noțiuni coordonate.

Cînd alternativa oglindită duce la același rezultat, gîndirea capătă structura logică a unui silogism ipotetico-disjunctiv. Iată un exemplu:

— O operă de artă poate fi ori „gratuită", ori „cu tendință"
— Dacă e „gratuită", exprimă interese de clasă
— Dacă e „cu tendință", exprimă interese de clasă

— O operă de artă fie că e „gratuită", fie că e „cu tendință" exprimă interese de clasă.

Un asemenea silogism ipotetico-disjunctiv poartă numele de dilemă. După cum se vede, orice dilemă vizează o alternativă, dar nu orice alternativă este oglindită printr-o dilemă. Dilema este cea mai potrivită formă logică pentru a demonstra că nimeni și nimic nu se poate sustrage necesității*.

[49] Este interesant silogismul disjunctivo-negativ pe care îl dă ca exemplu Cernîșevski:

— Tot ceea ce se află legat de anumite procese materiale nu poate nici să existe independent și nici să vină de la Dumnezeu
— Sufletul se află legat de anumite procese materiale

— Sufletul nu poate nici să existe independent și nici să vină de la Dumnezeu

(Apud *Din Istoria filozofiei ruse, sec. XVIII—XIX*, Editura Academiei R.P.R., București, 1955, p. 281).

* Cînd alternativa are trei elemente atunci avem de-a face cu o trilemă:

$$\begin{array}{l} -\ A \rightarrow B_1 \vee B_2 \vee B_3 \\ -\ B_1 \vee B_2 \vee B_3 \rightarrow C \\ \hline -\ A \rightarrow C \end{array}$$

În sfîrșit, silogismele în care cel puțin una din premise este o judecată modală se numesc modale.

Dificultățile tehnice pe care le ridică cercetarea silogismelor modale i-au făcut pe logicieni să le numească „crux logicorum", adică chinul logicienilor. Studiul lor este în efervescență și astăzi.

4. Regulile silogismului și legile logicii

A gîndi silogistic înseamnă a pune în contact două adevăruri în așa fel încît să țîșnească din ele un al treilea adevăr. Dar ce înseamnă „în așa fel"? Înseamnă o anumită ordine logică, străjuită de anumite reguli.

De pildă, dacă termenul mediu este subiect în premisa majoră și predicat în cea minoră, atunci majora trebuie să fie universală, iar minora trebuie să fie afirmativă. Dacă într-un asemenea silogism, premisa majoră nu ar fi universală, atunci termenul mediu nu ar stabili contactul dintre cele două premise, deoarece n-ar fi distribuit în nici una din cele două premise, iar dacă minora n-ar fi afirmativă, atunci concluzia ar fi negativă și s-ar extinde astfel, în mod inadmisibil, sfera termenului major. Gîndirea nu-și poate îndeplini sarcina ei de a descoperi identitatea lucrurilor dacă este derutată de forme logice incorecte. Procesul rațional de identificare a lucrurilor, cerut de practica socială, nu se poate desfășura pînă la capăt decît dacă majora dispune de un termen mediu distribuit, pe care minora îl poate afirma despre subiect[50].

Din judecățile adevărate:

— Unii filozofi au fost materialiști
— Kant a fost filozof

nu se poate deduce nimic cu certitudine, deoarece concluzia

---

[50] Este interesant de reținut că, în cea mai perfectă figură a silogismului, termenul mediu, ca subiect al majorei, este luat în extensiune și oglindește un gen, iar ca predicat al minorei, este luat în comprehensiune și reflectă o esență. Prin intermediul termenului mediu, practica socială nu permite silogismului simplu categoric de figura I să se îndepărteze de unitatea dialectică dintre sfera și conținutul noțiunilor. Împotriva metafizicienilor extensiviști și a celor comprehensiviști, dialectica materialistă demonstrează că logica este, în ansamblul ei, extensiv-comprehensivă.

Scanned with OKEN Scanner

ar afirma despre subiect o esență care nu aparține tuturor filozofilor. De aceea, aceste două judecăți nu pot deveni premisele unui silogism.

Din judecățile adevărate:

— Toți oamenii sînt muritori
— Nici o maimuță nu este om

nu se poate trage nici o concluzie sigură, deoarece concluzia ar nega despre subiect o însușire care nu aparține numai oamenilor, ci tuturor ființelor vii. Nici aceste două judecăți nu se pot constitui în premisele unui silogism.

În silogismul care structurează logic reflectarea deosebirii, termenul mediu trebuie să fie predicat în ambele premise, premisa majoră trebuie să fie universală, iar una din cele două premise trebuie să fie negativă. Deosebirea iese mult mai limpede la iveală prin confruntarea subiectului și predicatului cu termenul mediu. Dacă termenul major n-ar fi distribuit în calitatea lui de subiect al majorei, cu alte vorbe, dacă majora n-ar fi universală, atunci concluzia fiind negativă, el ar avea ca predicat al concluziei o sferă mai mare decît a avut-o ca subiect al majorei. Pe de altă parte, dacă nici una din cele două premise n-ar fi negativă, atunci termenul mediu n-ar fi distribuit în nici una din cele două premise și deci legătura dintre cele două premise ar fi întreruptă.

Ce concluzii pot fi scoase din premisele?

— Unii oameni sînt logicieni
— Tovarășul X nu e logician
— ? ? ?

sau:

— Toți oamenii sînt mamifere
— Toate balenele sînt mamifere
— ? ? ?

Reflectarea excepției se structurează cel mai potrivit într-un silogism în care termenul mediu este subiect în ambele premise, premisa minoră este afirmativă și deci concluzia este particulară.

Premisele:

— Eminescu a fost un mare poet
— Eminescu n-a fost academician

nu pot duce la nici o concluzie certă[51].

În sfîrșit, cînd gîndirea vrea să arate nu atît că o anumită specie face parte dintr-un anumit gen, cît, mai ales, că un anumit gen cuprinde *și o* anumită specie, ea se cristalizează într-un silogism în care termenul mediu ocupă poziții inverse față de acelea pe care le ocupă în figura întîi. În acest silogism, cînd majora este afirmativă, minora trebuie să fie universală, iar cînd minora este afirmativă, concluzia trebuie să fie particulară. Dacă majora este afirmativă, iar minora nu este universală, atunci termenul mediu nu este distribuit în nici una din cele două premise, deoarece, ca predicat al unei judecăți afirmative și ca subiect al unei judecăți particulare, nu ar fi luat nici într-un caz, nici în celălalt, în întreaga lui extindere; dacă minora este afirmativă, iar concluzia nu e particulară, atunci termenul minor își extinde fără nici un temei sfera pe care a avut-o ca predicat al minorei.

De pildă:

— Toți oamenii de știință gîndesc corect
— Unii dintre cei ce gîndesc corect sînt studenți

? ? ?

Aceste patru figuri silogistice se deosebesc între ele atît prin *funcția* lor cognitivă și demonstrativă, cît și prin *valoarea* lor cognitivă și demonstrativă. Reductibilitatea tuturor modurilor silogistice la modurile primei figuri demonstrează că sînt valabile și modurile în care termenul mediu își îndeplinește sarcina mai puțin evident decît în figura întîi.

Din analiza regulilor speciale ale tuturor figurilor silogistice care reflectă și demonstrează auto-raporturile dintre lucruri și esențele, însușirile sau acțiunile lor, se desprind

[51] Cînd minora nu e afirmativă, concluzia e negativă, iar termenul major, ca predicat al unei judecăți negative, capătă o sferă mai mare decît a avut-o în premisa majoră, ca predicat al unei judecăți afirmative.

Scanned with OKEN Scanner

regulile generale ale silogismului ca formă logică primordială a gîndirii.

Prima regulă generală a silogismului se referă la întreaga structură logică a silogismului și, ca atare, îl și definește. Silogismul trebuie să aibă trei judecăți și trei termeni. Doi termeni alcătuiesc o singură judecată. Patru termeni alcătuiesc două judecăți. Cu o singură judecată, gîndirea nu poate forma decît o inferență nemijlocită. Două judecăți devin premisele unui silogism numai dacă au trei termeni, nu patru. Două judecăți cu patru termeni stau una lîngă alta, fără să intre în contact una cu cealaltă. Le lipsește legătura: termenul mediu.

Uneori, existența a patru termeni nu este evidentă, ci ascunsă sub echivocitatea unuia din cei trei termeni, îndeosebi, sub dublul înțeles al termenului mediu.

Silogismul:

— Materia este veșnică
— Omul nu este veșnic

— Omul nu este materie

este incorect, deoarece are patru termeni și nu trei cum vrea să dea impresia. Noțiunea de „materie" este folosită în două sensuri deosebite: ca subiect al majorei, ea înseamnă *materia*, în infinitatea și eternitatea ei, iar ca predicat al concluziei, ea înseamnă numai o formă de *materie*. De altfel, într-o oarecare măsură, limba a înregistrat și ea această distincție, exprimînd primul înțeles printr-un substantiv articulat – materia – iar al doilea printr-unul nearticulat – materie.

Regulile privitoare la termeni stabilesc că termenul mediu să fie distribuit cel puțin într-una din cele două premise, iar termenii extremi trebuie să aibă în concluzie aceeași sferă pe care au avut-o în premise.

Regulile privitoare la premise arată că din două premise negative sau din două premise particulare nu se poate trage nici o concluzie, iar calitatea și cantitatea concluziei este determinată de partea cea mai slabă a silogismului[52].

Regulile silogismului simplu categoric stabilesc forma logică pe care trebuie să o aibă reflectarea stabilității re-

[52] Cînd una din premise este negativă, concluzia e negativă; cînd una din premise este particulară, concluzia este particulară.

lative a unității dialectice dintre individual și general. Stabilitatea structurii logice a silogismului este determinată, în procesul practicii sociale, de însăși stabilitatea relativă a identității lucrurilor. Valabilitatea universală a silogismului se explică prin faptul că *orice lucru* este o unitate dialectică relativ stabilă dintre însușirile lui individuale și cele generale. Așadar, conținutul cognitiv al silogismului ca atare – ca formă logică „pură", adică vidată de orice conținut determinat – reflectă unitatea dialectică dintre general, particular și individual. Silogismul nu poate fi niciodată atît de „pur formal" încît să nu aibă cel puțin un conținut reflectoriu categorial.

De altfel, cunoscuta axiomă a silogismului nici nu spune altceva: ceea ce se afirmă sau se neagă despre un gen, se afirmă sau se neagă și despre lucrurile individuale care îi aparțin, deoarece însușirea însușirii este însușirea lucrului însuși. Tocmai din pricină că practica socială s-a izbit de milioane de ori de unitatea dintre individual și general a devenit axiomatic conținutul de cunoaștere al silogismului ca formă logică.

Practica socială a întîlnit de miliarde de ori nu numai unitatea dintre individual și general, ci și raportul dintre cauză și efect. De aceea a devenit axiomatic și conținutul cognitiv al silogismului ipotetic. Cerînd gîndirii să treacă de la afirmarea antecedentului la afirmarea consecventului, și de la negarea consecventului la negarea antecedentului, dar interzicîndu-i să se miște invers, regulile silogismului ipotetic reflectă cauzalitatea. Dacă există cauza, există și efectul; dacă nu există cauza, poate să existe efectul, provocat de o altă cauză; dacă nu există cauza, poate să nu existe nici efectul; dar dacă există cauza nu poate să nu existe efectul. Pe de altă parte, dacă nu există efectul, nu există nici cauza[53].

[53] De faptul că, într-o judecată ipotetică adevărată, falsitatea consecventului implică falsitatea antecedentului ascultă, în mod spontan, și limbajul cel mai curent. În această privință este semnificativ exemplul pe care îl dă Alfred Tarski: „dacă rezolvi această problemă, îmi voi mînca pălăria". Tarski îl comentează astfel: „Afirmăm aici o implicație al cărei consecvent este indiscutabil fals; de aici... falsitatea antecedentului..." (*Introduction à la logique*, Paris—Louvain, 1960, p. 22).

Scanned with OKEN Scanner

Tot practica socială este aceea care a mijlocit și axiomatizarea reflectării diverselor raporturi de opoziție din realitate. Regulile silogismului disjunctiv care cer ca toate predicatele premisei majore să fie noțiuni opuse și să epuizeze sfera genului proxim al subiectului reflectă faptul că un lucru nu poate fi, în același timp și sub același raport, el însuși și altceva.

Reductibilitatea silogismelor ipotetice și disjunctive la modurile primei figuri a silogismului categoric demonstrează *unitatea logică* a gîndirii, fără să anuleze *diversitatea formelor* ei logice, în care se cristalizează reflectarea celor mai generale însușiri și raporturi din realitate. Reducerea unui silogism disjunctiv la unul ipotetic și a acestuia la prima figură a silogismului categoric împinge gîndirea de la reflectarea unei opoziții la oglindirea unui raport cauzal și de la aceasta la reflectarea unei unități între individual și general:

— O faptă este sau bună sau rea
— Aceasta este o faptă bună

— Aceasta nu este o faptă rea

— Dacă aceasta este o faptă bună, atunci ea nu e rea
— Aceasta este o faptă bună

— Aceasta nu e o faptă rea

— Nici o faptă bună nu e rea
— Aceasta este o faptă bună

— Aceasta nu e o faptă rea

Prin reducerea silogismelor de relație la silogismul de esență, gîndirea renunță la reflectarea *succesivității discrete* a mișcării, iar prin transformarea silogismului de esență în silogism de relație, gîndirea renunță la reflectarea *simultaneității concrete a automișcării.*

Esența lucrurilor fiind primordială față de diversele relații dintre ele, cunoașterea autodinamicii lucrurilor este superioară cunoașterii diferitelor mișcări ale lor. Numai în acest sens poate fi admisă aprecierea lui François Houang cu privire la inferioritatea cunoașterii matematice. „Cînd Bertrand Russell ia relațiile matematice drept relații tipice,

Scanned with OKEN Scanner

el nu se ocupă decît de un grad inferior de cunoaștere și de experiență"[54], notează el.

Formele gîndirii nu pot fi reduse la o singură formă. Solicitînd gîndirii atît cunoașterea esențelor, cît și cunoașterea relațiilor, practica socială are nevoie nu numai de raționamentul matematic, ci și de silogismul „aristotelic".

Dacă regulile speciale ale figurilor silogistice nu sînt altceva decît particularizări ale regulilor generale ale silogismului, nici acestea din urmă nu sînt altceva decît particularizări ale *legilor corectitudinii gîndirii.* În gîndirea corectă acționează, deopotrivă, legea identității, în virtutea căreia s-au format noțiunile, legea non-contradicției, conform căreia s-a alcătuit judecata, legea terțiului exclus, potrivit căreia se desfășoară inferențele nemijlocite și legea rațiunii suficiente, care asigură structurarea corectă a raționamentului, împiedicînd gîndirea să pună în concluzie mai mult decît este depozitat în premise.

Legile corectitudinii gîndirii sînt: formale, axiomatice, universale, spontane și instrumentale.

Însă înainte de examinarea principalelor caracteristici ale legilor gîndirii corecte trebuie să se demonstreze *legitatea* legilor logice.

Contestînd gîndirii orice obiectivitate, idealismul subiectiv, de toate nuanțele, susține că „principiile" gîndirii corecte nu sînt *legi*, ci *norme.* Pornind de la faptul că oamenii pot gîndi și în răspărul legilor logice, idealiștii subiectivi reduc logica la un fel de morală a gîndirii, la un cod de norme pe care oricine îl poate decreta, abroga sau modifica. Insistînd asupra faptului că gîndirea poate să nu respecte legile logice, idealismul subiectiv ascunde opoziția radicală dintre gîndirea *corectă* și gîndirea *incorectă.* Principiile logice sînt legi ale corectitudinii gîndirii, nu ale *gîndirii* în general. Nerespectînd legile logice nu mai avem de-a face cu o gîndire corectă, ci, dimpotrivă, cu o gîndire incorectă.

De înțelegerea caracterului necesar al legilor logice se apropie astăzi chiar și unii filozofi burghezi. „Gînditorul

[54] François Houang, *Le néo-hegelianisme en Angleterre. La philosophie de Bernard Bosanquet 1848—1923*, Paris, Vrin, 1954, p. 83.

este liber, dar gîndirea nu e: legile ei nu sînt pur și simplu, cum se zice, niște «legi morale», ci legi «fizice», adică legi de natură și de esență"[55], scrie Marie-Louise Roure. Dar ignorînd rolul practicii în transformarea celor mai generale legi ale realității în legi logice, M.-L. Roure încearcă să concilieze neotomismul cu neopozitivismul. „Legile logice – scrie ea – sînt, de fapt, cînd sînt considerate în abstract, pur convenționale, deoarece ele nu enunță decît relații independente de orice materie"[56]. În realitate, legile logice sînt reflectorii și nu convenționale, deoarece relațiile pe care le enunță sînt independente de toate relațiile materiale afară de cele mai generale relații materiale, a căror reflectare o formulează logic.

Plecînd de la ideea că „legile *foarte* generale care comandă destinul umanității nu sînt altele decît înseși legile naturii"[57], Charles Morazé încheie astfel: „în cazul omului, gîndirea, care are legile ei de evoluție, intervine pentru a modifica legile biologice, îndeosebi, pentru a limita risipa de care dă atîtea dovezi natura"[58]. Logica îmblînzește legitatea atît a naturii, cît și a societății.

Pentru gîndirea corectă, principiile logice sînt legi ca oricare alte legi obiective: ele nu pot fi nici născocite, nici suprimate și nici schimbate. După cum legea valorii a apărut o dată cu producția de mărfuri și dispare doar o dată cu ea, tot așa, legile logice au apărut o dată cu gîndirea corectă și dispar numai împreună cu ea. Faptul că de legile realității se izbește practica, în vreme ce, de legile logice se izbește teoria nu este esențial din punctul de vedere al caracterului obiectiv al acestor două grupuri de legi, deoarece teoria este practică generalizată, iar legile logice reflectă cele mai generale legi ale realității. Faptul că legile realității nu pot fi înlăturate fără intervenția *exterioară, practică,* asupra lucrurilor, iar legile logice pot fi înlăturate doar prin intervenția *interioară,* teoretică, asupra gîndurilor nu înseamnă de loc că numai realitatea exterioară are legi.

---

[55] Marie-Louise Roure, *op. cit.*, p. 15.
[56] *Ibidem*, p. 239.
[57] Ch. Morazé, *La synthèse dans les sciences humaines*, în La méthode..., p. 193.
[58] *Ibidem.*

Legile logice determină apariția și dezvoltarea formelor corecte ale gîndirii tot așa cum legile realității determină apariția și dezvoltarea lucrurilor. Lucrurile pot să existe și să nu existe; gîndurile pot fi adevărate sau false; formele logice ale gîndirii pot fi corecte sau incorecte.

Legile logice sînt tot atît de intrinsece formelor corecte ale gîndirii, pe cît de intrinsece lucrurilor sînt legile realității. Reducînd legile logice la niște norme prohibitive, unii le consideră cu totul exterioare gîndurilor. „Principiile identității, contradicției, terțiului exclus și rațiunii suficiente sînt extrinsece cunoștințelor și, ca atare, li se aplică din exterior... Dacă le considerăm din punctul de vedere al cunoștințelor, ele au caracterul unor interdicții formale și îndrumează spiritul spre adevăr printr-un act negativ, care constă în a-l împiedica să alunece pe calea eroarei"[59]. Cum pot legile logice să îndrume spiritul spre adevăr, dacă sînt extrinsece cunoștințelor? Valabilitatea lor rezidă tocmai în faptul că, oglindind cele mai generale legi ale realității, constituie nucleul intim al oricărei cunoștințe adevărate.

Legile logice sînt formale. Ele sînt legi ale formelor logice. Conformîndu-se lor, gîndirea reușește să nu se abată din drumul care duce la adevăr. Fiind reflexul unor legi reale de maximă generalitate, legile logice sînt condițiile formale ale oricărui adevăr. Caracterul condițional al legilor logice decurge din faptul că ele sînt adevăruri de maximă generalitate și, ca atare, ele constituie un minimum de adevăr pe care trebuie să-l posede orice cunoștință particulară adevărată. De aceea, n-are dreptate M. Constantinescu cînd afirmă că „... *forma nu reprezintă încă nici un adevăr, ci numai condiția lui necesară*"[60]. Corectitudinea formelor logice reprezintă condiția necesară a oricărui adevăr, fiindcă ea însăși reprezintă un adevăr de maximă generalitate.

Mulți logicieni contemporani deplasează obiectul logicii de la formele corecte ale gîndirii la formele corecte ale vorbirii. Unii – ca neopozitiviștii – din pricină că dizolvă gîndirea în vorbire, iar alții – ca realiștii critici – fiindcă

[59] M. Uță, *op. cit.*, p. 25.
[60] Mircea Constantinescu, *op. cit.*, p. 57.

dizolvă gîndirea în lucruri. „Gîndirea obiectului – scria M. Florian – este însuși obiectul posedat clar, nu un duplicat al lui în conștiință, nu un conținut subiectiv"[61]. Această convingere „hiper-realistă", care, confundînd *obiectul* gîndirii cu *gîndirea* obiectului, rămîne idealist-subiectivă în ciuda intențiilor autorului, îl duce pe M. Florian la concluzia că legile logice sînt norme nu ale gîndirii, ci ale vorbirii. „Elementul normativ găsește aplicație în logică, însă nu acolo unde se admite de obicei, ci la *vorbire*, care este în adevăr o activitate voluntară cel puțin în parte. Astfel relevăm o latură nouă a logicii și începem a bănui care este semnificația reală a formelor sau a «legilor gîndirii»"[62]. Deși au plecat de la premise deosebite, neopozitiviștii au ajuns la o concluzie asemănătoare. „Logica – scrie Jean Chauvineau – se îndeletnicește cu descoperirea și formularea legilor gîndirii clare; este deci firesc ca cercetările ei să se aplece mai întîi asupra limbajului, care furnizează gîndirii mijloacele ei obișnuite de expresie"[63].

În realitate, legile logice sînt *legi* ale *corectitudinii* gîndirii, *axiomatizate*, ca atare, în multimilenarul proces al practicii sociale. Sub controlul zilnic al practicii sociale, ele acționează *spontan*, în mintea *tuturor* oamenilor, încă de la apariția gîndirii corecte. Condiționînd formarea tuturor cunoștințelor, legile logice sînt și *instrumente* de descoperire a adevărurilor.

Atît principiul identității, al non-contradicției și al terțiului exclus, cît și principiul rațiunii suficiente sînt legile logice care structurează formal reflectarea stabilității relative a esenței lucrurilor. Prin conținutul lor de cunoaștere, toate aceste legi logice reflectă cele mai generale legi ale lucrurilor *în relativa lor stabilitate*.

Legea identității obligă gîndirea ca într-un raționament să folosească fiecare noțiune într-unul și același înțeles. Legea identității reflectă, prin conținutul ei cognitiv, faptul că un lucru nu este numai *contradicție* între individual și general, ci și *unitatea*, relativ stabilă, a acestor contrarii;

---

[61] Mircea Florian, *Curs de logică*, II, 1941—1942, p. 59.
[62] *Ibidem*, pp. 59—60.
[63] Jean Chauvineau, *La logique moderne*, P.U.F., Paris, 1960, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

ea mai reflectă faptul că orice lucru își păstrează identitatea lui între cele două salturi nodale prin care apare și dispare. De altfel, identitatea lucrurilor constă tocmai în unitatea relativ stabilă a individualului cu generalul. Cîtă vreme unitatea dintre individual și general nu este răsturnată, identitatea este păstrată. Identitatea este esența care face ca un lucru să rămînă el însuși. Identitatea este „același-ul" din toate lucrurile de *același* gen. De aceea, formula obișnuită a legii identității – A=A – nu este riguroasă. Lucrurile nu *sînt* identice, ci *posedă* aceeași identitate. Practica nu are niciodată de-a face cu mai multe lucruri identice, ci cu mai multe lucruri care au aceeași identitate. Două lucruri care au aceeași identitate se deosebesc totuși între ele de vreme ce sînt *două* și nu *unul*. În timp ce lucrurile sînt multiple, identitatea este numai *una*. Două lucruri pot fi egale între ele, din anumite puncte de vedere, dar nu identice. Identitatea nu se confundă cu egalitatea. Identitatea poate aparține unui singur lucru, în vreme ce egalitatea depinde de existența a cel puțin două lucruri care să fie egale între ele. Identitatea este o esență: egalitatea este o relație. Formula A=A vorbește de *doi* A egali între ei și nu de același A, care constituie identitatea tuturor lucrurilor de același gen.

Preferința neopozitiviștilor pentru această formulă a legii identității este explicabilă. Contestînd gîndirii posibilitatea de a cunoaște identitatea *calitativă* a lucrurilor, neopozitiviștii îi permit să se ocupe doar de raporturile *cantitative* de egalitate dintre lucruri.

„A este A" exprimă mai fidel adevărata natură a legii identității.

Legea non-contradicției nu este altceva decît formula negativă a legii identității. Ea interzice gîndirii să atribuie aceluiași subiect, în același timp și sub același raport, două predicate opuse. Judecata: „Trandafirul este cămilă" nu poate fi considerată numai falsă, ci și incorectă. Presupunînd că unui subiect i se poate atribui, în același timp și sub același raport, și predicatul „trandafir" și acela de „cămilă", o asemenea judecată încalcă legea non-contradicției: ea afirmă un raport incompatibil, adică un raport care nu numai că nu există, dar nici nu poate exista. For-

mula ei: „A nu poate fi în același timp și sub același raport și B și non-B". Simbolic: „$A.\overline{A}$".

Legea terțiului exclus permite gîndirii să treacă de la adevărul unei judecăți la falsitatea judecății contradictorii și invers, deoarece a treia posibilitate nu există: terțiul este exclus. Dacă două judecăți contrarii, care lasă deschisă o a treia posibilitate, nu pot fi ambele adevărate, dar pot fi ambele false, două judecăți contradictorii, care anulează orice altă posibilitate, nu pot fi ambele nici adevărate nici false, în același timp și sub același raport.

Faptul că „viitorul contingent" scapă de sub controlul legii terțiului exclus nu știrbește valabilitatea ei, ci doar îi indică limitele. Legea terțiului exclus rezistă atacurilor la care o supun neopozitiviștii datorită caracterului bivalent al gîndirii. „Dihotomia adevăr-fals – bază a gîndirii – impune menținerea lui cu fermitate. Complexitatea obiectelor și pozițiilor lor relaționale, devenirea, mișcarea lor, ca și procesualitatea și complexitatea procesului de cunoaștere impun inflexionarea lui. Afirmarea principiului terțiului exclus împiedică căderea în sofistică; afirmarea inflexionării lui împiedică căderea în metafizică. Această poziție – pe care o socotim obiectivă – ferește gîndirea de Scila scepticismului și sofisticii și de Caribda metodei metafizice. Subliniem că valorile „nici fals, nici adevărat", «adevăr parțial», «eroare parțială» nu pot nimici opoziția logică între adevăr și fals, nu o pot nega decît *secundum quid*, fiindcă ele se definesc în raport cu adevărul și cu negarea lui"[64].

Ca știință, logica nu poate fi nici monovalentă și nici trivalentă. Fiind o știință *și* axiologică, logica nu poate fi decît bivalentă. Or, legea terțiului exclus este legea bivalenței. Ea se formulează astfel: „A este sau B sau non-B". Simbolic: „$A \vee \overline{A}$". Trivalente nu pot fi decît anumite calcule logice.

Legea rațiunii suficiente cere gîndirii să întemeieze noile adevăruri pe adevăruri vechi. Desigur că, în ultimă instanță, verificarea practică este suprema „rațiune suficien-

[64] Ath. Joja, *op. cit.*, p. 115.

tă" a unui adevăr. Dar legea raţiunii suficiente este o lege *logică*. Ea nu se referă direct la raportul dintre conţinutul cognitiv al gîndurilor şi lucruri, ci la înlănţuirea diferitelor forme logice. Ea nu vizează adevărul conţinutului cognitiv al gîndurilor, ci corectitudinea formei lor logice. Legea raţiunii suficiente determină corectitudinea raportului dintre premise şi concluzie, corectitudinea deducerii. Dacă premisele sînt adevărate şi corect înlănţuite, atunci concluzia este, în mod necesar, adevărată. Legea raţiunii suficiente stabileşte că antecedentul şi contradictoriul consecventului nu pot fi ambele adevărate în acelaşi timp şi sub acelaşi raport:

„dacă $A \rightarrow B$, atunci $\overline{A \rightarrow \overline{B}}$".

Prin conţinutul ei reflectoriu, legea raţiunii suficiente oglindeşte legea reală a cauzalităţii. În simbolistica adoptată de calculul propoziţional, legea raţiunii suficiente se poate formula astfel:

$$(A.\ (A \rightarrow B) \rightarrow \overline{(A \rightarrow \overline{B})}.$$

Această formulă se poate citi astfel: dacă A este adevărat, atunci dacă există A există şi B, deci dacă există A nu poate să nu existe B.

De cînd ritmul de dezvoltare a societăţii s-a accelerat, împingînd pe primul plan al preocupărilor filozofice ideea de mişcare, unii filozofi burghezi au readus la ordinea zilei, sub forma modernă a opoziţiei radicale dintre continuitatea mişcării lucrurilor şi discontinuitatea formelor logice ale gîndirii, vechea ceartă dintre Heraclit şi Parmenide. Reţinînd din realitate numai continuitatea mişcării lucrurilor, nu şi discontinuitatea lucrurilor în mişcare, iar din gîndire numai discontinuitatea formelor logice, nu şi continuitatea procesului de cunoaştere care se desfăşoară cu ajutorul lor, unii filozofi burghezi au încercat să demonstreze că raţionamentul este cu totul impropriu ca formă logică a reflectării realităţii. „Această natură discursivă a judecăţii şi a raţionamentului dă o lovitură mortală dorinţei lor de a copia existenţa"[65].

---

[65] Bradley, *The Principles of Logic*, apud Fr. Houang, *op. cit.*, p. 22.

Discursivitatea raționamentului nu numai că nu împiedică gîndirea să cunoască realitatea, dar este o condiție indispensabilă reflectării raționale a realității. După cum realitatea nu este nici un mozaic de identități date o dată pentru totdeauna și nici o magmă nediferențiată, tot așa gîndirea nu este nici „durată pură", dar nici un tablou de forme încremenite. Unitatea dialectică dintre discontinuitatea lucrurilor în stabilitatea lor relativă și continuitatea mișcării lor este reflectabilă doar prin unitatea dialectică dintre discursivitatea formelor logice și cursivitatea gîndirii care circulă prin ele.

De altfel, legea identității, a non-contradicției, a terțiului exclus și a rațiunii suficiente nu sînt singurele legi logice. Cele mai generale legi ale realității nu se reduc la cele mai generale legi ale stabilității lucrurilor în repausul lor relativ. Mai există și legile cele mai generale ale autodinamicii lucrurilor în mișcarea lor absolută.

Practica socială nu se mulțumește cu mînuirea identităților. Ea încearcă să le schimbe în folosul oamenilor, cerînd gîndirii să le cunoască și legile de dezvoltare. Practica socială nu poate transforma lucrurile fără să cunoască legile auto-dinamicii lor.

Acestora le corespund alte legi logice, în virtutea cărora noțiunea, ca unitate contradictorie dintre conținutul și sfera, ei, se dedublează în subiect și predicat, formînd judecata, iar aceasta, găsindu-și fundamentul într-un termen mediu, dă naștere raționamentului. Sînt legile dialectice ale gîndirii, care, împreună cu legile elementare ale gîndirii, formează ansamblul legilor logice.

Contradicția dialectică din lucruri și autodezvoltarea lucrurilor nu anulează identitatea relativ-stabilă a lucrurilor, ci, dimpotrivă, o presupune. Contradicția dialectică și autodezvoltarea se desfășoară în interiorul unor unități dialectice relativ-stabile[66]. În vreme ce contradicția dialectică și

---

[66] De faptul că esența lumii nu este o magmă fluidă care face imposibilă orice distincție, ci o unitate dialectică între identitate și diferențiere, își dau, astăzi, seama, într-o formă sau alta, și unii filozofi nemarxiști. Roger Caillois, de pildă, crede că „... spirala constituie prin excelență sinteza a două legi fundamentale ale universului, simetria și creșterea; ea combină ordinea cu expansiunea" *(Sciences diagonales*, N.R.F., Avril, 1959, p. 681).

Scanned with OKEN Scanner

autodezvoltarea sînt absolute, unitatea dialectică și identitatea sînt relative. La un moment dat, determinat de natura lucrului, contradicția contrariilor neagă vechea unitate a contrariilor și realizează o nouă unitate a contrariilor, calitativ superioară primei unități a contrariilor. În procesul dialectic al autodezvoltării, negarea nu înlătură contradicția dintre contrarii, ci unitatea lor învechită. Nu contradicția împiedică autodezvoltarea, ci unitățile învechite, care și-au trăit traiul. Contradicția este motorul autodinamicii lucrurilor. Negarea nu are menirea să pună în locul contradicției armonia, ci să permită contradicției să se desfășoare într-o unitate superioară.

Cît de retrogradă apare în lumina materialismului dialectic concepția neohegelianului Bernard Bosanquet asupra contradicției și a negativității. „Contradicția și negativitatea reprezintă două faze ale experienței... Contradicția este astfel o negativitate nereușită și astupată, iar negativitatea, o contradicție dusă la bun sfîrșit și fără opreliște"[67]. Comentînd filozofia lui Bosanquet, F. Houang scrie: „Contradicția devine, deci, pentru el, o oprire accidentală a progresului experienței către totalitatea armonioasă..."[68].

Iată cum gînditorii unei clase pe care istoria o răstoarnă de la putere capătă o imagine răsturnată a întregii lumi: în mintea lor, contradicția apare ca frînă a progresului[69].

Respectarea legilor logice asigură însă numai corectitudinea formală a gîndirii. Pentru ca gîndirea să poată ajunge la concluzii adevărate, corectitudinea formală este necesară, dar nu și suficientă. Gîndirea nu poate obține noi adevăruri decît dacă înlănțuie corect judecăți adevărate. Gîndirea trebuie să se ferească nu numai de incorectitudine, ci și de fals. Gîndirea nu are numai un dușman ci doi: eroarea și sofismul.

---

[67] Apud François Houang, *op. cit.*, p. 94.

[68] *Ibidem*, p. 93.

[69] Bosanquet confundă două tipuri de contradicții radical deosebite: contradicția condamnată de logica elementară și contradicția obiectivă, reflectată de logica dialectică.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL V

ERORI ȘI SOFISME

Eroarea este un raționament *falș*, iar sofismul este un raționament incorect. Eroarea privește conținutul de cunoaștere, iar sofismul privește forma lui logică. Eroarea este păcatul reflectării, în vreme ce sofismul este păcatul structurii ei formale.

Cauzele erorilor sînt studiate de gnoseologie. Logica studiază cauzele sofismelor. În vreme ce erorile au cauze materiale, sofismele au cauze formale.

Unii logicieni numesc sofisme numai raționamentele *voit* incorecte, întocmite cu intenția de a păcăli; pe celelalte le numesc paralogisme. Însă distincția dintre sofisme și paralogisme nu e logică, ci etică. Din punctul de vedere al logicii, orice sofism este un paralogism și orice paralogism este un sofism. Etica ține seamă și de deosebirea dintre eroare și minciună. Gnoseologia nu se oprește însă asupra acestei deosebiri.

Eroarea este de domeniul raporturilor *empirice* dintre idei și lucruri, în vreme ce sofismul este de domeniul raporturilor *raționale* dintre idei și idei. Eronată nu poate fi decît reflectarea. Forma ei logică poate fi numai sofistică. Nu numai raționamentul poate fi sofistic. Sofistică poate fi atît judecata, cît și noțiunea. De vreme ce noțiunea conține implicit judecata al cărei predicat este, și raționamentul care are drept concluzie această judecată, orice formă logică poate fi incorectă. Noțiunea de „cerc pătrat" nu este falsă, ci incorectă; judecata „cercul este pătrat", pe care o presupune, este concluzia unui sofism:

Scanned with OKEN Scanner

— Pătratul este un poligon
— Cercul este un poligon

— Cercul este pătrat

Numai un mod neconcludent, adică incorect al figurii a doua silogistice poate să nu aibă nici una din cele două premise negativă. Așadar, noțiunea de „cerc pătrat" poate să provină dintr-un sofism al nedistribuirii termenului mediu. Spre deosebire de noțiunile corecte, care pot fi predicate atît în judecăți adevărate, cît și în judecăți false, noțiunile incorecte nu pot fi predicate decît în judecățile incorecte, deoarece ele nu vizează ceva ce se poate uneori să fie și alteori să nu fie, ci ceva ce nu poate să fie niciodată.

Între incorectitudine și falsitate nu există însă o prăpastie peste care nu se poate trece. Incorectitudinea nu este altceva decît o falsitate maximă, absolută și eternă. Sofismul este modalitatea logică a erorii. Sofismul este eroarea la nivelul ei cel mai general. Sofismul este o eroare logică. Însă unitatea dintre eroare și sofism nu iese complet la iveală decît în lumina unității dintre conținut și formă în gîndire, dintre veracitate și corectitudine, dintre gnoseologie și logică. Numai lupta materialismului dialectic împotriva formalismului din logica modernă poate dezvălui pînă la capăt legătura dintre eroare și sofism.

1. Împotriva formalismului în logică

Dacă în trecut problema în jurul căreia s-a desfășurat lupta dintre materialism și idealism în logică a fost raportul dintre conținutul reflectoriu al formelor logice și realitate, în vremea din urmă, această luptă s-a ascuțit, cu deosebire, în problema raportului dintre conținutul și forma gîndurilor noastre.

Luptînd împotriva idealismului subiectiv de la începutul veacului nostru, Lenin precizează că „. . . prima și cea mai simplă formare de *concepte* (judecăți, silogisme etc.), înseamnă cunoașterea din ce în ce mai profundă de către om a legăturii *obiective* a lumii"[1].

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 147.

Cei mai moderni reprezentanți ai idealismului subiectiv – pozitiviștii logici – izolează logica de teoria cunoașterii, forma gîndurilor noastre de conținutul lor și corectitudinea gîndirii noastre de adevărul ei. Succesele formalizării logicii din ultimele decenii au favorizat, în bună măsură, îndeplinirea sarcinii de clasă pe care și-au luat-o idealiștii subiectivi contemporani de a goli formele logice de conținutul lor gnoseologic. În occident, prestigiul îndreptățit al formalizării s-a transformat în formalism, datorită bazei filozofice neopozitiviste.

„Se înțelege de la sine – scrie logicianul belgian neopozitivist Chaïm Perelman – că pentru logicieni, orice aplicare a principiului identității presupune că aceleași semne își păstrează mereu aceeași semnificație. Dar cînd pot fi sigur de această completă identitate de semnificație? Cînd se creează un limbaj artifical care o postulează"[2], cînd „. . . te mulțumești să mînuiești semne fără să-ți pese de semnificația lor și *a fortiori* de adevărul propozițiilor obținute prin combinarea acestora"[3].

Pentru un adept al pozitivismului logic, formele și legile rațiunii sînt pur convenționale și deci total lipsite de orice conținut de cunoaștere.

Chiar pentru logicieni burghezi care se declară în dezacord cu pozitivismul logic, adevărul și falsul se reduc la „adevărul formal" adică non-contradictoriul, și „falsul formal", adică contradictoriul. „Pe scurt – scria Jean Piaget – adevărul și falsul nu sînt pentru logică decît adevărul formal și contradicția dintre enunțurile propoziționale . . ."[4]. Piaget nici nu-și pune problema conținutului cognitiv al formelor logice „pure" și de aceea rămîne cu totul în afara preocupărilor sale faptul că „non-contradictoriul" este o însușire a gîndirii corecte, deoarece este el însuși adevărat.

În concepția lui J. Piaget, formalul logic rezultă din sintetizarea a ceea ce numește el „cele două forme complementare ale reversibilității (inversiune pentru clase și numere, reciprocitate pentru relații)" într-un „sistem unic și

---

[2] Ch. Perelman, *Evidence et preuve*, în „Dialectica", nr. 41/42, 1957, pp. 24—25.

[3] *Ibidem*.

[4] Jean Piaget, *Traité de logique*, A. Colin, Paris, 1949, p. 7.

total"[5]. Piaget consideră că gîndirea formală este o operație la puterea a doua, care depășește cadrul transformărilor directe asupra realului (operații la puterea întîi), subordonîndu-le pe acestea din urmă unui sistem de combinații ipotetico-deductive, deci doar posibile.

„O dată cu gîndirea formală – scrie el împreună cu Bärbel Inhelder – se operează o inversiune de sens între real și posibil. În loc ca posibilul să se manifeste numai sub forma unei prelungiri a realului sau a acțiunilor executate asupra realității, dimpotrivă, realul este acela care se subordonează posibilului"[6].

După ce reduce posibilul formal la „tot ceea ce nu este contradictoriu"[7], Piaget începe să simtă primejdia formalismului logic și soluția preconizată de el, s-ar părea, la prima vedere, că este tocmai cea justă. „. . . Munca este aceea care permite gîndirii amenințate de formalism să se unească din nou cu realul"[8].

Pe Piaget îl nemulțumește faptul că „. . . spiritul este prea puțin înclinat să subordoneze ideile analizei faptelor"[9], dar are grijă să atragă atenția că analiza faptelor „nu înseamnă că faptele sînt accesibile independent de o anume interpretare, ci că construcția interpretativă nu capătă valoare decît prin verificarea experimentală"[10]. Piaget apasă numai asupra faptului că oamenii nu pot cunoaște lucrurile decît *omenește*, dar neglijează faptul că ei cunosc omenește *înșeși lucrurile*. Ceea ce numește el „muncă" este deci un ansamblu de operații strict subiective și nicidecum acțiunea materială a subiectului asupra unor obiecte, existente independent de el. În concepția lui Piaget, formalul logic nu poate să afirme nimic despre ceea ce există dincolo de operațiile efectuate de subiect. Operaționalistul nu admite că operațiile sînt numai *legătura* dintre subiect și obiect. Pentru el, operațiile sînt însuși punctul de plecare

---

[5] Bärbel Inhelder et Jean Piaget, *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*, P.U.F., 1955, p. 298.
[6] *Ibidem*, p. 220.
[7] *Ibidem*, p. 226.
[8] *Ibidem*, p. 308.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.

al analizei științifice, *datele ultime* ale cunoașterii. Pentru Piaget, formalul logic nu oglindește obiectul în maxima lui generalitate, ci numai raporturile necesare dintre operațiile efectuabile de către subiect.

Rămînînd pe pozițiile idealist-subiective ale operaționalismului, Piaget nu izbutește să depășească agnoticismul formalismului din logică.

Nici idoneismul complementarist al lui Ferdinand Gonseth nu aduce nimic nou în această privință. „În logică – scrie el – ca și în algebră sau în geometrie, o literă, un semn, poate avea singura funcție de a desemna clar și comod cutare sau cutare element particular. Acest semn nu este, deci, nimic mai mult decît un nume dat lucrului pentru a-l desemna"[11].

Gonseth ajunge la concluzia că activitatea științifică are două orizonturi complementare: unul al experimentării și celălalt al enunțării. „Ideea unei discipline pur experimentale este o ficțiune. Experiența este inutilizabilă atîta vreme cît nu se dispune de o schemă teoretică pentru a o enunța"[12]. Logicul nu este însă nimic altceva pentru Gonseth decît un mod convenabil de organizare a experiențelor, un mod de enunțare a cunoștințelor experimentale. „Istoricește, înainte de a-și găsi prima enunțare, logica era deja prezentă în limbaje și în sintaxele lor"[13], scrie Gonseth. Afirmația aceasta nu este falsă, însă după ce a izolat experimentul de obiect, gîndirea de experiment și limbajul de gîndire, Gonseth vrea să spună că logica nu este altceva decît un sistem de semne mai clar și mai comod decît limbile uzuale.

„Definiția – scrie Gonseth – este o procedură internă a orizontului enunțării, ea nu permite să se tragă nici o concluzie asupra orizontului experimentării"[14].

Dacă orizontul enunțării nu permite să se tragă nici o concluzie asupra orizontului experimentării, atunci cu atît mai puțin va permite el să se tragă vreo concluzie asupra

---

[11] F. Gonseth, *Philosophie des sciences, vue d'ensemble*, „La philosophie du XX-ème siècle", vol. I, Firenze, 1958, p. 250.
[12] *Ibidem*, p. 198.
[13] *Ibidem*, p. 248.
[14] *Ibidem*, p. 215.

Scanned with OKEN Scanner

„orizontului" realității. Contestînd existența obiectivă a oricărui general, Gonseth ajunge la concluzia formalistă că „. . . orizontul enunțării unei anumite cunoașteri nu este axiomatizabil o dată pentru totdeauna"[15].

Cu alte cuvinte, gîndirea este incapabilă să reflecte cele mai generale însușiri și raporturi ale lumii reale.

După ce a rupt generalul de individual, principiul complementarității este o soluție care nu-i mai permite lui Gonseth să lipească durabil momentul teoretic de cel experimental și nici să evite desprinderea idealist-subiectivă a experimentului de obiect.

Teoria se naște din practica exercitată asupra obiectului ca unitate dialectică dintre individual și general. Negarea existenței obiective a generalului golește teoria de conținutul ei de cunoaștere și o transformă într-un simplu moment enunțiativ, exterior experimentului.

„Enunțarea și experimentarea rămîn totuși legate prin întîlnirea lor pe aspectul intuitiv și evidențele lui"[16], se consolează F. Gonseth.

Dacă i se interzice să oglindească generalul, formei logice nu-i mai rămîne altceva de făcut decît să se . . . „întîlnească", din cînd în cînd, întîmplător, cu experiența, acomodîndu-i-se ei, potrivindu-i-se ei.

„Logica – este de părere Joseph Dopp – are deci, actualmente, ca obiect prim și natural, *studiul procedeelor prin care rațiunea noastră poate să redea sistematic un domeniu de cunoaștere*"[17].

Nici pentru Dopp logica nu mai este știința care studiază corectitudinea reflectării raționale a esenței lucrurilor, ci doar corectitudinea unui sistem normativ convențional de ordonare a experienței senzoriale.

Jean Catesson reduce întreaga filozofie la o logică aprioricâ și formalistă, deoarece nu vede altă legătură posibilă între subiect și obiect decît . . . „aprioricul". „Aprioricul este legătura unui subiect cu o lume"[18], decide el.

[15] *Ibidem*, p. 231.
[16] F. Gonseth, *op. cit.*, p. 201.
[17] Joseph Dopp, *Leçons de logique formelle*, Première partie, Louvain, 1950, p. 6.
[18] Jean Catesson, *A priori et a posteriori*, în „Critique", Mars, 1960, nr. 154, p. 248.

Alarmat de rătăcirile contemporanilor în pădurea veșnic virgină a lucrurilor, Jean Catesson atrage sever atenția asupra faptului că „aprioricul separă subiectul de neant"[19]. Și deoarece „subiectul percepe o lume care este a sa proprie"[20], iar categoriile rațiunii sînt apriori și „total constituante în raport cu datul și cu însăși obiectivitatea lui"[21], Jean Catesson ajunge la încheierea că „obiectul specific al filozofiei este de determinat prin rigoarea logică, în coerență, și în mod strict departe de orice prezență empirică"[22].

„Coerență internă? – se întreabă F. Bonsack. Dar este vorba de o condiție necesară, nu suficientă a adevărului"[23], răspunde tot el. S-ar părea, la prima lectură, că Bonsack se îndreaptă spre criteriul științific al practicii. „Ceea ce deosebește cunoașterea adevărată de cunoașterea falsă este înainte de toate, că prima permite o acțiune eficace"[24], admite el. Însă nici el nu are de gînd să salveze formele logice de formalism. Prejudecata de clasă a eterogenității spiritului și materiei continuă să-l țină închis în cadrul strîmt al subiectivismului. „Această soluție – avertizează el împotriva «naivităților» materialiste – nu implică totuși o cunoaștere «exterioară» a obiectului (deoarece ceea ce se prevede nu sînt neapărat calități viitoare ale obiectului, ci ceea ce pot să fie senzațiile subiective pe care le va provoca)"[25].

Formalismul în logică este tot atît de idealist, pe cît este de metafizic. În formalismul logic, idealismul și metafizica se presupun reciproc. După ce izolează, în mod *metafizic*, formele logice de conținuturile lor gnoseologice, formalismul interpretează în mod idealist raportul dintre logică și lucruri, contestînd formelor logice orice caracter reflectoriu și acordîndu-le, doar, un anumit rol în organizarea percepțiilor.

---

[19] *Ibidem*, p. 244.
[20] *Ibidem*, p. 249.
[21] *Ibidem*, p. 243.
[22] *Ibidem*, p.239.
[23] F. Bonsack, *Connaissance et vérité*, în „Dialectica", nr. 51/52, p. 332.
[24] *Ibidem*, p. 334.
[25] *Ibidem*, p. 335.

„. . . În știința naturii, nu mai există natură . . .”[26], scria Maurice Blondel. Formaliștii pretind, astfel, că au depășit credința „naivă” a materialismului în existența obiectivă a lucrurilor și a legilor lor de dezvoltare. Pentru ei, știința se reduce, în cele din urmă, la un anumit limbaj, iar logica la o anumită analiză a acestuia. Louis Rougier ajunge la concluzia că „. . . logica relativă la convențiile noastre de limbaj nu este o teorie asupra obiectelor lumii și asupra comportamentelor lor. Ea este cu atît mai puțin un ansamblu de *norme a priori* aplicabile spiritului nostru și naturii. Ea este un ansamblu de tautologii care ne învață să rămînem coerenți cu convențiile de limbaj pe care le-am stabilit . . .”[27]

„Punerea între paranteze” a lumii reale înseamnă, în același timp, și retragerea din fața gîndirii a generalului existent în lucrurile individuale. Lipsită de obiectul ei specific de reflectare – generalul din lucrurile individuale – gîndirea degenerează într-un sistem de etichete. Rougier este de părere că știința „cere numai ca aceste cuvinte, ca aceste simboluri să aibă cu aceste obiecte raporturi *de la semn la lucru semnificat, nu de la copie la model*”[28].

Gîndirea autentică dispare cu desăvîrșire dintr-un asemenea limbaj convențional cu atît mai mult cu cît existența generalului este contestată nu numai în ceea ce privește lucrurile, ci și în ceea ce privește percepțiile. După părerea formaliștilor, limbajul nu poate fi decît convențional și cînd se referă la percepții; discontinuitatea limbajului nu poate prinde continuitatea percepțiilor; fluiditatea sensibilității nu se lasă exprimată de discursivitatea limbajului.

Formaliștii nu admit că limbajul reproduce, prin gîndurile pe care le conține, lucrurile existente independent de el. Dimpotrivă, ei susțin că limbajul *produce*, nu *reproduce* ceea ce numim îndeobște lucruri.

Refuzînd să admită existența obiectivă a generalului, Bertrand Russell rămîne formalist deși, în ultima vreme,

---

[26] Maurice Blondel, *Ébauche de logique générale*, în „Rev. de met. et de mor.”, nr. 1, 1960, p. 17.

[27] L. Rougier, *Traité de la connaissance*, p. 136.

[28] *Ibidem*, p. 192.

este de părere „că structura faptelor neverbale nu este cu totul de necunoscut și că, prin intermediul unor precauții suficiente, proprietățile limbajului pot să ne ajute să înțelegem structura lumii".[29]

Dar pentru cine ignoră existența obiectivă a generalului, o judecată de forma: „Orice A este B" nu se poate referi nici la lucruri și nici la percepții, ci numai la modul de întrebuințare a simbolurilor lingvistice. Ca toți formaliștii logici, Russell precizează că „... ceea ce este «indicat» printr-un enunț general de forma «toți A sînt B» este o colecție de eventualități, una pentru fiecare A. Această colecție este verificatorul enunțului general; cînd fiecare membru al colecției se produce, enunțul este adevărat; cînd unul din membrii ei nu se produce, enunțul este fals".[30]

Cu alte vorbe, pentru a confirma un enunț general trebuie să se constate o infinitate de cazuri, dar pentru a-l infirma ajunge numai unul. Așadar, enunțurile generale care nu se referă la colecții complete, ci la genuri de lucruri, nu sînt verificabile și deci sînt sortite să rămînă veșnic niște ipoteze de lucru sau convenții verbale.

Formaliștii anulează astfel cea mai mare cucerire a minții omenești: posibilitatea de a cunoaște ceea ce este general, esențial și necesar și de a prevedea, astfel, evenimentele viitoare, de a acționa în sensul desfășurării lor. Oamenii nu mai sînt ființe exclusiv ale prezentului tocmai datorită conținutului cognitiv al formelor lor logice, care le deschid perspectiva viitorului și le indică sensul în care trebuie să muncească pentru a grăbi transformarea viitorului în prezent.

Formaliștii sînt metafizicieni și din pricina că, izolînd forma gîndurilor de conținutul lor, absolutizează valoarea relativă a formelor elementare ale gîndirii și devin, astfel, incapabili să înțeleagă și să formuleze contradicțiile dialectice reale pe care le descoperă mereu diferitele științe.

De cîte ori au ajuns față în față cu aporiile, antinomiile sau paradoxele ivite din ciocnirea rațiunii cu caracterul

---

[29] B. Russell, *Signification et vérité*, Flammarion, Paris, 1959, p. 395.

[30] *Ibidem*, pp. 298—299.

contradictoriu al lucrurilor, formaliştii au încercat fie să le ocolească, fie să le lichideze.

Bertrand Russell, de pildă, a încercat să le evite prin faimoasa sa teorie a tipurilor. Alţii s-au străduit să descopere incorectitudinea care le-a dat naştere.

La noi, Anton Dumitriu, pornind de la ideea că paradoxul „apare ca o construcţie *formală* . . ."[31], că „un paradox logic nu depinde de conţinutul lui . . ."[32], decide: „Paradoxele Eleaţilor sînt sofisme; antinomiile lui Kant sînt sofisme de asemenea . . ."[33].

Magdalena Aebi şi-a făcut, se pare, o îndeletnicire din repetarea la fiecare congres internaţional de filozofie a afirmaţiei că dialectica materialistă este sofistică. „Dialectica marxistă este *o combinaţie a două primitive sofisme*"[34], conchide ea în urma unor raţionamente scandalos de incorecte. Reamintind că „non-A" nu există „simpliciter", ci numai „secundum quid", că „non-A" nu este o existenţă pozitivă contrară lui A, ci doar negaţia contradictorie a lui A, Magdalena Aebi pretinde că dialectica marxistă nu e nimic altceva decît o combinaţie între sofismul *fallacia secundum quid et simpliciter*, respins de Aristotel, şi confundarea contradicţiei cu contrarietatea, săvîrşită de Hegel.

Acestei filozoafe burgheze îi scapă din vedere atît faptul că devenirea ar fi imposibilă dacă n-ar exista unitatea contradictorie dintre A şi non-A, cît şi faptul că non-A nu este numai o negaţie contradictorie a lui A, ci şi o afirmaţie a contrariului său: *discontinuitate* nu înseamnă doar negaţia continuităţii, ci şi afirmaţia discontinuităţii. La înălţimea categoriilor, contrarietatea coincide cu contradicţia, iar sensul *esenţial* al copulei „este" coincide cu sensul ei *existenţial*.

De fapt, spre deosebire de paralogisme şi sofisme, care sînt gînduri incorect construite, aporiile, antinomiile şi paradoxele autentice sînt forme logice dialectice corecte, de-

---

[31] Anton Dumitriu, *Paradoxele logice*, 1944, p. 27.
[32] *Ibidem.*
[33] Idem, *Valoarea metafizică a raţiunii*, 1933, p. 158.
[34] Magdalena Aebi, *Methodologische Betrachtungen* . . . în „Actes du XII-ème Congrès international de philosophie", vol. II, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

terminate de reflectarea unor contradicții reale. Un conținut cognitiv dialectic cere o formă logică dialectică. Logicianul sovietic D. V. Pletnev are dreptate cînd susține că „trebuie să facem distincție între contradicțiile logice obiective, care reflectă contradicțiile obiective ale lumii materiale în mișcare și dezvoltare și contradicțiile unui raționament incorect"[35].

Judecata dialectică este o contradicție logică obiectivă și, ca atare, nu încalcă nici una din legile elementare ale corectitudinii gîndirii. În vreme ce legile elementare ale corectitudinii gîndirii se referă la raportul dintre două judecăți contradictorii, legile dialectice ale corectitudinii gîndirii se referă, în primul rînd, la unitatea dintre cele două predicate contradictorii ale aceleiași judecăți.

Formalismul în logică poate fi învins definitiv numai prin analiza modului în care realitatea determină, prin intermediul practicii, conținutul gîndurilor noastre, iar, prin mijlocirea acestuia, forma lor.

Îndată ce este întoarsă cu spatele la generalul obiectiv, logica se prăbușește gravitațional în formalism. Primejdia prăbușirii rațiunii în formalism poate fi definitiv înlăturată numai prin fundamentarea materialist-dialectică a logicii.

2. Conținutul gnoseologic și forma logică

Este adevărat că obiectul specific al logicii – fie elementară, fie dialectică – îl constituie *formele logice* ale gîndirii și nu *conținutul* lor de cunoaștere. De altfel, noțiunea de „logică formală" este în sens strict un pleonasm. Ea a fost folosită în istoria filozofiei în opoziție cu „logica aplicată" sau cu ceea ce se numește astăzi metodologie. Prin obiectul și metoda ei, logica este și nu poate fi altfel decît o disciplină filozofică formală. Cînd studiază structura contradictorie a noțiunii – adică unitatea dialectică dintre sferă și conținut – a judecății – adică unitatea dialectică dintre subiect și predicat – și a raționamentului – adică rolul mediator al termenului mediu –, logicii dialectice îi este indiferent dacă este vorba de o noțiune sau alta.

[35] D. V. Pletnev, *Obiectivitatea contradicției logice*, în rev. „Analele Rom. Sov.", Seria filozofie, 1960, nr. 3, p. 136.

„Logica dialectică e și ea formală, întrucît se ocupă de *forma* formelor logice și nu de conținutul lor determinat. Ea este formală chiar cînd studiază *dezvăluirea conținutului prin diferite* forme fiindcă studiază formele dezvăluirii conținutului în genere și nu a cutărui conținut determinat"[36], precizează acad. Ath. Joja.

Gnoseologia materialist-dialectică și *nu* logica este aceea care ne arată că structura contradictorie a formelor logice ale gîndirii nu este altceva decît *structura formală* a unui *conținut de cunoaștere* ce oglindește unitatea dialectică reală dintre individual și general, studiată, la rîndul ei, de către ontologia materialismului dialectic. În general, *formalul* în gîndire nu este nimic altceva decît structura logică pe care o capătă reflectarea celor mai generale însușiri și raporturi din lumea reală. Formele logice „S – P" sau „p→q" nu sînt deci nici ele „forme pure", lipsite de orice fel de conținut de cunoaștere.

Este iarăși adevărat că aceste forme logice sînt *independente* față de faptul că „Grivei este un cîine", sau că „dacă faci foc, iese fum", dar sînt, în același timp, *dependente* de faptul că există în realitate unitatea dialectică dintre individual și general, pe de o parte, și dintre cauză și efect, de pildă, pe de altă parte. Formele și legile logice sînt numai *relativ independente*, adică numai *în raport* cu însușirile individuale și cu cele mai mult sau mai puțin generale, dar ele sînt *absolut dependente* de cele mai generale însușiri și raporturi. Formele logice sînt „pure" numai în raport cu conținuturile determinate. Puritatea lor este relativă și nicidecum absolută.

Formele de gîndire pe care le practică matematica și le studiază logica matematică nu au nici ele „puritatea" pe care le-o atribuie formalismul neopozitivist. În ciuda eforturilor depuse de formaliști de a izola „adevărul formal" de „adevărul material", de a despărți „funcția de adevăr" de conținutul obiectiv al formelor logice corecte, judecățile matematice reflectă cele mai generale raporturi cantitative dintre lucruri, dintre diversele lor însușiri sau dintre diferitele lor stadii de dezvoltare.

---

[36] Ath. Joja, *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice*, în „Cercetări filozofice", nr. 5, 1957, p. 87.

Scanned with OKEN Scanner

Lumea este alcătuită dintr-o infinitate de *auto-raporturi* – unitatea dintre general și individual – și de *etero-raporturi* – relații cauzale, condiționale, de coexistență, de succesiune, de mărime, de poziție etc.

Logica esențelor studiază corectitudinea oglindirii raționale a auto-raporturilor, iar logica relațiilor analizează corectitudinea reflectării raționale a etero-raporturilor. Logica esențelor vizează calitatea, iar cea a relațiilor, cantitatea. În raport cu logica dialectică, logica esențelor și logica relațiilor alcătuiesc logica elementară.

După cum „suporturile" sînt primordiale față de „raporturi", tot așa logica esențelor este primordială față de logica relațiilor. Însă logica relațiilor are o deosebită însemnătate teoretică și metodologică, deoarece, fără precizarea relațiilor cantitative, cunoașterea calităților rămîne aproximativă, iar salturile calitative nu pot fi nici prevăzute și, în consecință, nici dirijate.

Ceea ce trebuie să se combată nu e logica matematică, ci panmatematismul, potrivit căruia logica matematică ar fi singura logică universal-valabilă.

Fără îndoială că se pot traduce judecățile de esență (S – P) în limbajul judecăților de relație (a R b), că se pot efectua asupra judecăților de esență operații care se efectuează asupra judecăților de relație, deoarece legile elementare ale corectitudinii gîndirii sînt aceleași. Judecata: „S este P" poate fi formulată și astfel: „Dacă este S, atunci este și P". Legea non-contradicției rămîne aceeași fie că este formulată: „două judecăți dintre care una neagă ceea ce cealaltă afirmă nu pot fi ambele adevărate în același timp și sub același raport", fie că este formulată: „condiția și contradictoria consecinței nu pot fi ambele adevărate în același timp și sub același raport". Din punctul de vedere al logicii relațiilor, limbajul matematic este mai riguros decît acela al logicii esențelor, însă, din punctul de vedere al logicii esențelor, limbajului matematic îi scapă primordialitatea „relatelor" față de „relații", calitatea diverselor cantități.

Așa se și explică de ce pozitivismul contemporan îi invită pe oamenii de știință să abandoneze logica aristotelică și să adopte logica matematică. Pentru un pozitivist,

Scanned with OKEN Scanner

nici o știință nu poate depăși descoperirea unor relații relativ constante – de coexistență și de succesiune – între diferitele percepții ale subiectului. Pentru un adept al pozitivismului, unitatea dialectică reală dintre individual și general trebuie să rămînă închisă între parantezele „metafizicii"; științei îi este strict interzis să se intereseze de ea. Or, gîndirii care se apleacă asupra relațiilor dintre percepții și nu asupra esenței lucrurilor îi este cu mult mai potrivită logica matematică decît logica aristotelică. Pentru cine este de părere că omul nu poate să cunoască esența lucrurilor, ci numai relațiile dintre ele – și nici măcar relațiile dintre înseși lucrurile individuale, ci numai relațiile dintre percepțiile care le oglindesc – o microparticulă nu mai este decît o ecuație. „Un atom este o matrice, o structură matematică și aceasta este tot ce se poate cunoaște"[37], hotărăște Louis Rougier.

Subordonate logicii dialectice, logica esențelor și logica relațiilor încetează să se mai opună una alteia, prima renunțînd să mai vadă în lume un sistem de suporturi fără raporturi, iar cealaltă renunțînd să mai reducă lumea la un sistem de raporturi fără suporturi. Izolată de logica dialectică, logica esențelor se transformă într-o metafizică a esențelor – de tipul scolasticii medievale – iar logica relațiilor se transformă într-o metafizică a relațiilor – de tipul logisticii neopozitiviste. Curățate de idealism și de metafizică, cele două logici se integrează perfect în logica elementară, ajutîndu-ne să ne formăm o noțiune limpede atît despre ce este un excavator, cît și despre faptul că energia este egală cu masa înmulțită cu pătratul vitezei luminii.

Izolînd subiectul de obiect, relațiile *empirice* dintre percepții și relațiile *logice* dintre formele gîndirii îi apar neopozitivismului totalmente eterogene. Interzicîndu-li-se reflectarea relațiilor de maximă generalitate dintre lucruri, relațiile logice degenerează în niște convenții lingvistice pur formale, creații arbitrare ale rațiunii, menite să dea o imagine sistematică despre lumea percepțiilor.

De fapt, logicul este *structura formală* [= obiectul logicii] a *reflectării* [= obiectul gnoseologiei] *însușirilor și ra-*

[37] L. Rougier, *op. cit.*, p. 235.

porturilor de maximă generalitate din realitate [= obiectul ontologiei]. Lenin distinge limpede că „aici există în mod *real*, obiectiv *trei* termeni: 1) natura; 2) cunoașterea omului... și 3) forma de reflectare a naturii în cunoașterea omului, această formă fiind tocmai conceptul, legile, categoriile etc....“[38]. În expresia „forma de reflectare a naturii în cunoașterea omului“, Lenin indică tocmai unitatea dintre logică, gnoseologie și ontologie: *forma* este studiată de logică, *reflectarea* este cercetată de gnoseologie, iar de *natură* se ocupă ontologia.

Așadar, conținutul a ceea ce numesc formaliștii forme logice „pure“ este alcătuit din categoriile și legile filozofice. Precizînd că „raporturile... conceptelor = principalul conținut al logicii...“[39], Lenin ne atrage atenția că „... logica = problema adevărului“[40].

Prin conținutul lor cognitiv, formele logice sînt adevărate, deoarece reflectă realitatea în maxima ei generalitate. Corectitudinea este forma pe care o capătă adevărul pe plan logic. De aceea, corectitudinea este o condiție necesară a oricărui adevăr mai puțin general. Între adevăr și corectitudine există un salt calitativ, nu o prăpastie. Corectitudinea este cel mai general adevăr. Adevărul devine corectitudine de îndată ce cunoașterea, suind treptele generalizării, pătrunde în planul logic. Corectitudinea nu este nimic altceva decît modalitatea logică a adevărului, modul de existență a adevărului în gîndirea „pur“ logică. Între adevăr și corectitudine există și deosebire și identitate. Adevărul și corectitudinea se deosebesc, dar sînt inseparabile.

Așa se explică de ce toate adevărurile au o formă corectă. Deoarece speciilor le aparțin cu necesitate toate însușirile genului din care fac parte, toate noțiunile au forma conceptuală a categoriilor cărora le sînt subordonate. Noțiunea „călimară“, de pildă, are o formă conceptuală, deoarece oglindește unitatea dialectică reală dintre însușirile individuale prin care o călimară se deosebește de toate celelalte călimări și însușirile generale prin care orice căli-

---

[38] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 150.
[39] *Ibidem*, p. 163.
[40] *Ibidem*, p. 144.

Scanned with OKEN Scanner

mară este identică cu toate celelalte călimări. Or, forma logică „pură", care oglindește această unitate dialectică în general, categorial, este tocmai conceptul, ca atare, la care se ajunge prin desăvîrșirea generalizării. De asemenea, judecata structurează logic orice idee care oglindește faptul că individualul este general sau că condiția condiționează condiționatul.

Unitatea contradictorie dintre obiect și subiect dă oamenilor posibilitatea să reflecte realitatea așa cum este ea. Dar unitatea *contradictorie* dintre obiect și subiect nu dă oamenilor posibilitatea să reflecte realitatea altfel decît *omenește*, prin *forme* specifice. Și deoarece unitatea contradictorie dintre obiect și subiect determină unitatea contradictorie dintre conținutul gnoseologic și forma logică a gîndurilor noastre, ontologia, gnoseologia și logica materialismului dialectic nu sînt numai deosebite prin obiectul lor, ci și inseparabile prin metoda lor.

De obiect se ocupă ontologia, de reflectarea subiectivă a obiectului se ocupă gnoseologia, iar de corectitudinea formelor raționale pe care le capătă această reflectare se ocupă logica.

„Logica – scrie acad. Ath. Joja – formează o unitate cu teoria cunoașterii, dar unitate înseamnă *doi* și *ea* nu se confundă cu gnoseologia, căci logica dialectică e știința formelor gîndirii, știință formalissimă și totuși știința concretului, a conținutului și esenței"[41].

Dialectica materialistă este în adevăr una și indivizibilă, dar ea funcționează ca ontologie, cînd privește realitatea obiectivă, ca gnoseologie, cînd urmărește cunoașterea și ca logică, cînd studiază gîndirea corectă.

Omul de știință contemporan are nevoie să cunoască, în aceeași măsură, atît cele mai generale legi ale realității – ontologia – cît și legile cunoașterii și ale corectitudinii gîndirii – gnoseologia și logica. Lui trebuie să-i fie mereu limpede atît legile tuturor lucrurilor, cît și aparatul conceptual cu ajutorul căruia le poate cunoaște și stăpîni.

Așa se explică de ce a acționa în mod logic înseamnă a acționa în conformitate cu cele mai generale însușiri și raporturi ale realității obiective. Valoarea practică a logicii

[41] Ath. Joja, *Studii de logică*, p. 74.

rezidă tocmai în faptul că logica oglindește, prin conținutul ei gnoseologic, legitatea lucrurilor.

Ca să fie maximum de eficientă, dialectica materialistă trebuie să fie mînuită nu ca un tot indistinct, ci ca o unitate diferențiată. Ca ontologie, ea se ocupă de *obiectul* reflectării, ca gnoseologie, de *reflectared* obiectului și ca logică de *forma* rațională a acestei reflectări.

Logica dialectică nu are alte legi decît dialectica. Toate legile dialecticii sînt și legi ale logicii dialectice. „Faptul că legile gîndirii și legile existenței sînt unitare – scrie manualul de *Bazele filozofiei marxiste* – nu înseamnă că între ele nu există nici o deosebire. Ele sînt unitare prin conținut, dar se deosebesc prin forma existenței lor: unele există în mod obiectiv, iar altele în conștiința omului, ca reflectare a celor dintîi"[42]. Așadar, legile logicii dialectice se deosebesc de legile dialecticii doar prin modalitatea lor, prin faptul că sînt legi ale formelor de reflectare rațională a realității în esențialitatea ei. Logica dialectică – se spune în același manual – „analizează formele gîndirii din punctul de vedere al conținutului și arată modul în care prin formele gîndirii se obține cunoașterea autentică a lumii"[43].

Rezultă deci limpede că deși studiază formele logice din punct de vedere al conținutului lor, logica dialectică este și ea o disciplină filozofică *formală*, deoarece „problema centrală a logicii dialectice este studierea formării și dezvoltării formelor gîndirii . . ."[44].

Aflîndu-se în unitate dialectică cu teoria leninistă a reflectării, logica dialectică este permanent conștientă de conținutul formelor logice pe care le cercetează. „Logica dialectică – precizează acad. Ath. Joja – e, prin urmare, *știință formală*, însă ea concepe formele gîndirii – reflexe sui-generis ale formelor obiective – ca *formele unor conținuturi* . . ."[45].

Din faptul că legile logicii dialectice, deși nu *sînt* identice cu legile dialecticii, *conțin* totuși aceeași identitate ca

---

[42] *Bazele filozofiei marxiste*, Editura Politică, București, 1959, p. 349.

[43] *Ibidem*, p. 354.

[44] *Ibidem*, p. 375.

[45] Ath. Joja, *op. cit.*, p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

și ele, rezultă că formularea lor specifică trebuie să fie elaborată în raport nemijlocit cu legile generale ale dialecticii.

Cercetarea legilor logicii dialectice trebuie orientată în prelungirea legilor generale ale dialecticii marxiste. Legea transformării schimbărilor cantitative în schimbări calitative și legea negării negației trebuie să-și găsească și ele expresia lor logică. Legea unității și opoziției contrariilor determină autodinamica formelor logice, însă trecerea de la o formă logică inferioară la una superioară se desfășoară conform legii transformării modificărilor cantitative în modificări calitative, iar întoarcerea la o veche formă pe o treaptă superioară a gîndirii este guvernată de legea negării negației. Legea unității și luptei contrariilor determină automișcarea judecății, dar înaintarea ei de la o formă inferioară la una superioară și de pe o treaptă inferioară de clasificare pe una superioară este dirijată de legea transformării cantității în calitate și a negării negației. Ar urma, de asemenea, să se cerceteze și alte forme logice ale gîndirii dialectice, nu numai judecata cu predicație contradictorie, care, oglindind esența contradictorie a mișcării, este, în adevăr, fundamentală.

Desigur că în munca de formulare a legilor logicii dialectice „nu avem voie să uităm niciodată că ele sînt *legile unor operații cu idei*, iar ideea este o reflectare a lumii exterioare, nu însăși această lume, ea este *o copie, nu un original*, și, de aceea, ea trebuie, inevitabil, *să aibă nu numai trăsături comune* cu originalul, ci să se și deosebească de el"[46], subliniază V. S. Bacimanov.

Respingînd punctul de vedere al acelora care susțin că problemele specifice de logică trebuie să le studieze numai logica formală, M. Rosenthal scrie: „Logica dialectică este dialectica sub aspectul analizei formelor gîndirii, în care se desfășoară procesul de cunoaștere"[47].

Deosebirea dintre logica dialectică și cea clasică nu rezidă deci în faptul că prima studiază conținutul, iar a

---

[46] V. S. Bacimanov, *Logica formală, ca metodă, Probleme de logică*, I.S.R.S., 1959, p. 35.

[47] M. Rosenthal, *Despre logica dialectică*, în „Kommunist", nr. 11, 1960, p. 35, (trad. rom.).

Scanned with OKEN Scanner

doua numai forma cunoștințelor noastre, deoarece ambele studiază *formele* logice. Deosebirea dintre ele nu rezidă nici în faptul că, spre deosebire de logica „tradițională", logica dialectică studiază formele logice în funcție de conținutul lor cognitiv, deoarece logica aristotelică, în accepția materialismului dialectic, nu ignoră nici ea conținutul de cunoaștere al formelor logice pe care le cercetează.

Deosebirea dintre ele constă în faptul că logica dialectică studiază formele și legile prin care gîndirea oglindește autodinamica absolută a lucrurilor, iar logica elementară analizează formele și legile prin care gîndirea reflectă stabilitatea relativă a lucrurilor. Deosebirea dintre ele rezidă deci în diferența dintre cele două tipuri de forme și legi ale gîndirii, care structurează logic cele două grade de cunoaștere: cunoașterea elementară și cea dialectică.

Din punct de vedere al materialismului dialectic, nici una din cele două logici nu rămîne indiferentă față de conținutul cognitiv al formelor și legilor logice pe care le cercetează, dar logica dialectică ține seama nu numai de *conținutul* cognitiv al lor, ci și de *valoarea* cognitivă a lor.

De aceea nu pot să fiu de acord cu V. S. Bacimanov care crede că „ideea unor forme logice deosebite ale gîndirii dialectice . . . este, în realitate, o idee îndreptată împotriva universalității legilor dialecticii și frînează elaborarea problemelor autentice ale logicii dialectice"[48].

Conținuturi cognitive noi cer forme logice noi. Prin aceasta, universalitatea legilor dialecticii nu este de loc negată. Legile logicii dialectice funcționează din plin și la nivelul formelor logice elementare, dar spontan și implicit. Explicitarea conștientă a conținutului lor dialectic necesită însă forme logice dialectice.

Dialectica judecății „S este P" devine evidentă abia la nivelul judecății dialectice „Acesta este și S și P". Categorial vorbind, dialectica judecății „individualul este general" devine explicită numai la nivelul judecății dialectice: „Orice lucru e și individual și general".

Pe Bacimanov îl duce la contestarea formelor logice dialectice convingerea, greșită – după părerea mea – că sarcina logicii dialectice se rezumă la dezvăluirea „dialecticii

[48] V. S. Bacimanov, *op. cit.*, p. 44.

în formele logice obișnuite"[49]. El mai este de părere că „legile logicii formale... nu sînt nici legi ale naturii, nici legi ale societății, ci... numai ale proceselor logice"[50].

În realitate, legile logicii elementare au un conținut de cunoaștere tot atît de obiectiv ca și acela al legilor logicii dialectice, numai că ele, oglindind legile cele mai generale ale lucrurilor în stabilitatea lor relativă, leagă între ele forme logice care nu explicitează dialectica pe care o conțin.

Analizînd structura formală a celor patru figuri silogistice, logica elementară nu este de loc indiferentă față de conținutul cognitiv al acestora. Ea le descrie separat, în funcție tocmai de conținutul de cunoaștere al fiecăreia. *Structura logică* a tuturor modurilor silogistice ale primei figuri este determinată de *conținutul gnoseologic* specific acesteia. Avînd sarcina, în primul rînd, să identifice diversele lucruri care ne înconjoară, să dezvăluie genul din care fac parte anumite lucruri individuale sau anumite specii, modurile figurii întîi au termenul mediu ca subiect în premisa majoră și ca predicat în cea minoră.

Cînd identificăm un anumit lucru ca fiind un strung, de pildă, raționăm în felul următor: Acesta este un strung, deoarece are proprietățile a, b, c, d etc., iar toate uneltele care au proprietățile a, b, c, d etc. sînt strunguri. De aceea, cînd îl expunem, silogismul identificator are următoarea structură logică:

— orice unealtă care are proprietățile a, b, c, d etc. este un strung;
— aceasta este o unealtă care are proprietățile a, b, c, d etc;
— deci, această (unealtă) este un strung

Identificarea strungului s-a desfășurat, deci, în lumina termenului mediu „unealtă care are proprietățile a, b, c, d etc.", adică în lumina noțiunii care dezvăluie genul din care face parte această unealtă.

De asemenea, structura logică a modurilor figurii a doua este determinată de funcția cognitivă pe care o are

[49] *Ibidem*, p. 45.
[50] *Ibidem*, p. 47.

această figură de a afla că anumite lucruri *nu* fac parte dintr-un anumit gen. Și așa mai departe.

Este adevărat că, spre deosebire de logica dialectică, logica elementară, analizînd structura logică a formelor gîndirii în funcție de conținutul lor de cunoaștere, le juxtapune, nu le ierarhizează, le coordonează, nu le subordonează.

Clasificînd judecățile după calitatea, cantitatea, relația și modalitatea lor, logica dialectică analizează formele de judecată nu numai în raport cu *conținutul cognitiv* pe care acestea îl structurează logic, ci și în raport cu *valoarea gnoseologică* a cunoștințelor pe care le conțin, ierarhizîndu-le în consecință, de la inferior la superior.

Numai celor care susțin că logica dialectică este exclusiv „o logică a conținutului gîndurilor noastre" și nu și „o logică a formelor gîndurilor noastre" le pot scăpa deosebirile *formale* dintre judecățile pe care logica dialectică le clasifică ierarhic de la inferior la superior.

Judecățile: „Trandafirul este roșu" și „Trandafirul este o plantă" nu au de loc aceeași formă logică. Forma lor nu este pur și simplu „S este P". Enunțul „Trandafirul este roșu" poate avea ca formă logică fie o judecată singulară, fie una particulară, fie una totală, dar niciodată una universală. Se poate afirma că „acest trandafir este roșu", că „unii trandafiri sînt roșii", sau că „toți *acești* trandafiri sînt roșii", dar nu se poate afirma niciodată că „orice trandafir este roșu".

Însă enunțul „Trandafirul este o plantă" poate avea ca formă logică atît o judecată universală, cît și una ipotetică sau disjunctivă. Cine afirmă că „orice trandafir este plantă" afirmă, în același timp, că „dacă e trandafir, atunci e și plantă" și că „o plantă este ori P_1, ori P_2, ori P_3 etc., ori trandafir".

Cînd conținutul unei judecăți reflectă un raport întîmplător, forma ei nu poate depăși o totală. Cînd conținutul unei judecăți oglindește un raport necesar, forma ei nu poate fi inferioară unei universale. Valoarea conținutului cognitiv determină și valoarea formei logice. Deosebirile valorice dintre diferitele forme logice sînt o urmare a gradului de profunzime a conținutului lor de cunoaștere. Cu

Scanned with OKEN Scanner

cît un anumit conținut reflectă realitatea mai în adîncime, cu atît este superioară forma lui logică.

Așadar, logica elementară nu este mai formală decît cea dialectică și nici logica dialectică nu este mai „conținutistă" decît cea elementară, *dacă ambele sînt abordate în lumina materialismului dialectic.* Logica dialectică *ar putea fi apreciată* ca mai „conținutistă" decît cea elementară, însă nu din pricină că, spre deosebire de aceasta, ea ar ține seama mai mult de conținut, ci deoarece conținutul formelor și legilor logice pe care le studiază este considerabil mai profund.

Materialismul dialectic a moștenit de la filozofia premarxistă atît logica formală, cît și dialectica. Dar materialismul dialectic a curățat logica formală de formalism și a restabilit legătura firească dintre dialectică și materialism.

Din punctul de vedere al materialismului dialectic, ambele logici studiază formele gîndirii în strînsă legătură cu conținutul lor, dar ambele studiază *numai formele* acestor conținuturi. Ceea ce se poate afirma este că, la nivelul gîndirii dialectice, unitatea dintre conținut și formă este considerabil mai strînsă decît la nivelul gîndirii elementare, unde distanța dintre diferitele conținuturi determinate și conținutul formei lor logice coincide cu distanța dintre categorii și toate celelalte noțiuni.

Adevărul și falsul sînt valorile gnoseologice. Valorile logice sînt corectitudinea și incorectitudinea. Desigur, dialecticianului *materialist* nu-i scapă nici un moment din vedere faptul că acordul gîndirii cu ea însăși, caracterul ei necontradictoriu, coerent, oglindește, și el, în mod veridic realitatea obiectivă, însă în maxima ei generalitate.

„Legile logicii sînt reflectarea obiectivului în conștiința subiectivă a omului"[51], subliniază Lenin.

Valorile sînt prin esența lor polare. Datorită independenței relative față de mediul său înconjurător, omul poate lua o atitudine corespunzătoare sensului în care se mișcă lumea sau o atitudine potrivnică acestui sens. Așa a apărut lumea valorilor. Valorile au totdeauna doi poli: unul

[51] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 152.

Scanned with OKEN Scanner

pozitiv, iar celălalt negativ. De aceea, în vreme ce expresia „logică bivalentă" este un pleonasm, expresia „logică monovalentă" este o contradicție în termeni. În ceea ce privește „logicile polivalente", acestea se desfășoară nu pe planul valorilor propriu-zise, ci pe planul diferitelor calcule, deci nu vizează valorile gnoseologico-logice, ci posibilitatea diverselor operații logice.

În procesul practicii, realitatea determină nu numai conținutul de cunoaștere al gîndurilor, ci, prin intermediul acestuia, ea determină și imprimă chiar și forma logică a lor. Fiecare formă logică structurează un anumit conținut cognitiv, *căruia îi este subordonată.* Structura logică a silogismului simplu categoric de figura întîi, modul barbara, formalizează reflectarea primordialității generalului față de un individual *nou apărut* sau numai *recent descoperit,* care îi aparține.

De asemenea, faptul că structura logică a unei judecăți începe cu subiectul și se termină cu predicatul, dacă este atributivă, se explică prin aceea că o judecată atributivă reflectă, prin conținutul ei categorial, primordialitatea schimbărilor individuale față de cele generale și primordialitatea oglindirii senzoriale a individualului față de reflectarea rațională a generalului. Faptul că, în realitate, cauza precede efectul este acela care determină structura logică a unei judecăți ipotetice în care antecedentul precede consecventul.

Forma logică se deosebește de procesul psihic din care rezultă, de conținutul cognitiv pe care îl structurează și de limbajul în care și prin care se constituie prin faptul că este 1) *o structură intențională;* 2) *de o maximă stabilitate;* 3) *universal-umană.*

1. Forma logică este o *structură intențională,* cu ajutorul căreia omul poate ajunge la esență și la lege, la posibil și la viitor, asigurîndu-i muncii finalitatea ei specifică, fără de care practica umană degenerează în acțiune animală.

2. Forma logică are o *maximă stabilitate,* deoarece conținutul ei cognitiv este categorial și deci aparține, cu necesitate, oricărei cunoștințe posibile.

3. Forma logică este *universal-umană,* fiind esențialmente socială, fără să aibă caracter de clasă sau național.

Scanned with OKEN Scanner

Spre deosebire de sensibilitate și afectivitate, care, fiind nemijlocit legate de individualitatea lucrurilor, sînt și ele strict individuale, formele logice vizează generalul și sînt și ele generale; spre deosebire de instabilitatea procesului de reflectare, formele logice au o stabilitate maximă; spre deosebire de limbaj, care mai are caracter național și de concepțiile despre lume, care mai au caracter de clasă, formele logice sînt universal umane.

De îndată ce a început să apară mai limpede că formele logice sînt de origine socială, că practica socială nu se poate desfășura fără plan, fără scop, fără țintă, iar finalitatea muncii colective este de neconceput fără intenționalitatea, stabilitatea și universalitatea formelor logice, s-au ivit filozofi burghezi care au crezut că au găsit explicația caracterului necesar al categoriilor în viața socială.

Este adevărat că structurile logice se formează în și prin social, dar, prin conținutul lor, ele reflectă însăși realitatea în maxima ei generalitate. Societatea are nevoie de formarea categoriilor logice tocmai pentru că ele reflectă realitatea în maxima ei generalitate. Practica socială nu se poate desfășura decît în lumina unor categorii care oglindesc exact realitatea. Intenționalitatea, stabilitatea și universalitatea formelor logice sînt determinate, în ultimă analiză, nu de societatea în care și pentru care au luat naștere, ci de existența obiectivă a generalului.

3. Falsul și absurdul

„. . . Practica omului — ne învață Lenin — repetîndu-se de miliarde de ori, s-a imprimat în conștiința omului ca figuri logice"[52].

Datorită independenței ei relative față de realitate, gîndirea este în stare, pe de o parte, să oglindească din ce în ce mai adînc această realitate, iar, pe de alta, să comită erori și sofisme. Erorile păcătuiesc față de adevăr, iar sofismele, față de corectitudine și numai prin încălcarea acesteia și față de adevăr.

Gîndirea, la nivelul ei elementar, poate să lege între

---

[52] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 181.

ele noțiuni care oglindesc genuri nelegate în realitate. În asemenea împrejurări, chiar dacă legătura logică dintre noțiuni este corectă, ideile rămîn false. Gîndirea elementară poate să lege și incorect gîndurile. În asemenea împrejurări, ea nu poate ajunge decît cu totul întîmplător, în afara necesității logice, la o idee adevărată. Dar întîmplătorul nu este obiect al științei. În această situație, gîndirea elementară devine absurdă, deoarece leagă între ele noțiuni care oglindesc genuri incompatibile, adică genuri care nu numai că nu *sînt* legate între ele în realitate, dar nici nu *pot fi* vreodată legate între ele în realitate. Absurditatea păcătuiește atît față de adevăr, cît și față de corectitudine. Absurditatea este *simptomul negativ* al unității dintre ontologie, gnoseologie și logică, dintre conținut și formă, dintre adevărat și corect. Un raționament poate fi corect și fals, deoarece, oglindind just posibilul, poate să nu oglindească just realul; incorectitudinea însă împinge falsul pînă la absurd, deoarece nu respectă nici posibilul.

Absurditatea este proprietatea gnoseologică pe care o capătă un conținut cognitiv fals, cînd se află într-o formă logică incorectă. Un enunț este absurd atunci cînd afirmă ceva care nu numai că nu corespunde cu realitatea, dar nu corespunde nici cu posibilitatea. O judecată falsă se mărginește să nu respecte realitatea. Una absurdă nu respectă nici posibilitatea. O judecată poate fi falsă într-un anumit moment și adevărată în alt moment. O judecată absurdă rămîne totdeauna absurdă, deoarece nu vizează nerealizatul, ci irealizabilul.

Pentru a demonstra că orice sofism împinge gîndirea spre absurd, să examinăm cîteva din cele mai frecvente abateri de la corectitudinea gîndirii.

Dintre sofismele inferenței nemijlocite, cel mai des întîlnit este sofismul conversiunii ilicite. Pe un asemenea sofism se bazează întregul curent al filozofiei pragmatiste:

— Orice adevăr este o idee utilă
— Orice idee utilă este adevăr

După cum se știe, un asemenea sofism constă în nerespectarea distribuției predicatului; în prima judecată, predicatul este nedistribuit, iar în a doua el apare, în mod inadmisibil, distribuit. Prima judecată nu poate fi convertită

corect decît prin accident, prin schimbarea cantității, prin transformarea ei dintr-o universală într-o particulară. Absurditatea judecății la care ajunge această conversiune incorectă iese la suprafață, de pildă, în următorul silogism corect:

— Orice idee utilă este adevăr
— Unele erori sînt idei utile
— Unele erori sînt adevăruri

Falsitatea conținutului de cunoaștere dintr-o formă logică incorectă nu poate să nu atingă, mai devreme sau mai tîrziu, absurdul.

Dintre sofismele silogismului simplu categoric, împătrirea termenilor, prin mascarea echivocității termenului mediu, este sofismul cel mai de temut. În silogismul:

$$\begin{array}{r} 2 \times 8 + 3 = 19 \\ 22 = 2 \times 8 + 3 \\ \hline 22 = 19 \end{array}$$

ambele premise sînt adevărate, dar concluzia este absurdă. În adevăr, 2 ori 8 fac 16 și 16 + 3 fac 19; de asemenea, de două ori 8 + 3 fac 22. Însă în loc să aibă un singur termen mediu, acest silogism are doi termeni medii și de aceea concluzia este absurdă. Pentru a se evita o asemenea împărțire a termenilor, acest silogism trebuie scris astfel:

$$\begin{array}{r} 2 \times (8 + 3) = 22 \\ 22 = 2 \times (8 + 3) \\ \hline 22 = 22 \end{array}$$

La sofismul împătririi termenilor prin dedublarea termenului mediu duce și omiterea împrejurărilor. Silogismul:

— Toți oamenii care își taie semenii sînt criminali
— Toți chirurgii sînt oameni care își taie semenii
— Toți chirurgii sînt criminali

este sofistic, deoarece termenul mediu este considerat în două împrejurări radical deosebite: oamenii care își taie semenii pentru a-i *prăda* și oamenii care își taie semenii pentru a-i *salva*.

Sofismul afirmării consecventului se termină și el tot în absurd.

— Dacă plouă, îmi iau umbrela
— Îmi iau umbrela

— Deci, plouă

În vreme ce falsul este un gînd care afirmă existența a ceea ce nu există sau neagă existența a ceea ce există, absurdul este un gînd care afirmă existența a ceea ce nici nu poate exista. Falsul este un conținut cognitiv, care nu reflectă fidel realitatea, dar care e structurat într-o formă corectă; absurdul este un conținut de cunoaștere mutilat de o formă logică incorectă. Numai religia este de vină că noțiunea de „Dumnezeu nemuritor" apare, de veacuri, multor oameni, mai puțin absurdă decît noțiunea de „mătușă a logaritmului". Noțiunea „Dumnezeu nemuritor" presupune judecata „Dumnezeu este nemuritor", obținută prin obversiunea concluziei unui sofism:

— Tot ce este muritor se naște
— Dumnezeu nu se naște

— Dumnezeu nu este muritor

Dubla accepție a termenului mediu ascunde, și de data aceasta, împătrirea termenilor: tot ce este muritor se naște, deoarece *există*, în vreme ce Dumnezeu nu se naște, deoarece *nu există*. „Dumnezeu nemuritor" este o noțiune incorectă, cu un conținut de cunoaștere absurd, deoarece se referă la o imposibilitate și nu la o posibilitate nerealizată. În general, formele logice incorecte au un conținut absurd.

Altfel spus, ceea ce împinge falsul pînă la absurd este contradicția logică subiectivă, condamnată de legea elementară a non-contradicției și nicidecum contradicția logică obiectivă, care oglindește caracterul contradictoriu al lucrurilor conform legii dialectice a predicației contradictorii.

Distanțînd subiectul de obiect, unealta a permis oamenilor să transforme *nemijlocit* individualul prin cunoașterea *mijlocită* a generalului, dar le-a mai dat și posibilitatea să-și formeze judecăți false, ba chiar absurde[53]. Oamenii

[53] *Non-sensul* este, înainte de toate, un enunț incorect, o propoziție incorectă și nu un gînd incorect. Pentru ca o formă logică să poată fi apreciată ca incorectă, trebuie să fie corectă cel puțin propoziția care o exprimă.

au fost nevoiți să gîndească, deoarece au fost nevoiți să vorbească și au fost nevoiți să vorbească, deoarece au fost nevoiți să muncească. Exploatarea a dat naștere, în cele din urmă, filozofiei idealiste, care a început să prezinte distanța omenească dintre subiect și obiect, mereu parcursă de oamenii muncii în procesul practicii, ca pe o opoziție fatală între spirit și materie, de neîmpăcat în vecii vecilor...

Materialismul dialectic, dezvăluind unitatea dintre subiect și obiect, dezvăluie atît *opoziția* dintre ele, cît și *primordialitatea* obiectului față de subiect.

Scanned with OKEN Scanner

ÎNCHEIERE

În concluzie, vreau să mă opresc asupra cîtorva formulări insuficient de riguroase, care mai au încă o oarecare frecvență în literatura de specialitate.

Se confundă uneori teoria cunoașterii cu logica dialectică, conținutul cognitiv cu însăși realitatea, conținutul gnoseologic cu forma lui logică, corectitudinea cu adevărul și formalizarea cu formalismul.

Celebra teză a lui Lenin, potrivit căreia dialectica, teoria cunoașterii și logica sînt esențialmente identice, era îndreptată împotriva tuturor acelora care le *izolau* și nicidecum împotriva acelora care le *distingeau*.

Confundarea „reflectantului" cu „reflectatul" frînează tocmai perfecționarea formelor logice chemate să oglindească nesfîrșita dialectică a lumii obiective.

Teoria cunoașterii studiază *conținutul* gîndurilor noastre în raport cu realitatea pe care acesta o reflectă; logica studiază structura *formală* a acestor gînduri. Gnoseologia se ocupă de raportul practic dintre idei și realitate, iar logica se ocupă de raportul logic dintre idei și idei, coerența logică oglindind realitatea numai în ceea ce are ea maximum de general.

Conținutul de cunoaștere al gîndurilor noastre este o *reflectare* a realității și nu însăși realitatea. Trebuie făcută o distincție netă între reflectarea realității și realitatea pe care conținutul cognitiv al ideilor noastre adevărate o oglindește.

Unitatea dintre conținutul gnoseologic și forma logică a gîndurilor noastre nu anulează distincția dintre ele, ci, dimpotrivă, o implică.

Scanned with OKEN Scanner

Numai materialiștii vulgari și idealiștii subiectivi confundă corectitudinea cu adevărul, deoarece primii nu văd *opoziția* dintre subiect și obiect, iar ceilalți nu văd *unitatea* dintre ele; în concepția primilor, adevărul absoarbe corectitudinea, iar în concepția celorlalți, corectitudinea absoarbe adevărul.

Fără îndoială că între corectitudine și adevăr există o unitate, dar această unitate este contradictorie, dialectică: adevărul implică corectitudinea, iar corectitudinea este o reflexiune adevărată a maximei generalități. Cei care vorbesc de raționamente adevărate și totuși incorecte confundă adevărul judecății, care ocupă doar locul concluziei, cu adevărul *întregului raționament*. O judecată adevărată este totdeauna concluzia unui raționament corect, format din premise adevărate. O judecată falsă este totdeauna concluzia unui raționament corect, care are cel puțin o premisă falsă. Raționamentele incorecte nu pot fi niciodată *concludente*. Judecata adevărată de pe *locul* concluziei unui raționament incorect nu este în nici un caz concluzia acelui raționament.

Numai la nivelul gîndirii dialectice corectitudinea *tinde* să *coincidă* cu adevărul, deoarece gîndirea dialectică nu mai operează cu noțiuni obișnuite, ci cu categorii. Corectitudinea judecății dialectice: „Un lucru în mișcare *este* și *nu este* în același loc, în același timp" n-are cum să mai fie falsă. Totuși, chiar atunci cînd corectitudinea coincide cu adevărul, ea nu se confundă cu el; a coincide nu înseamnă a se confunda. Coincidența nu e confundare.

Judecățile dialectice sînt categoriale, deoarece conceptele din care sînt formate sînt categorii. Conținutul de cunoaștere al unei *anumite* judecăți dialectice tinde să coincidă cu conținutul de cunoaștere al judecății dialectice *ca formă logică*. Reflectînd întotdeauna raporturi de maximă esențialitate și nu numai de maximă generalitate, judecățile dialectice nu se referă niciodată la raporturi accidentale, care pot să existe, dar pot și să nu existe, și deci n-au cum să fie false. O dată formate, ele vizează tot ce este posibil. Nu poate exista ceva care să nu fie unitatea dialectică dintre individual și general, esență și fenomen, continuu și discontinuu, întîmplare și necesitate, cantitate și calitate etc.

Scanned with OKEN Scanner

Neputînd fi false, judecăţile dialectice pot fi însă incorect aplicate sau incorect formulate.

Procesul de coincidere a corectitudinii cu adevărul este cu atît mai înaintat, cu cît conţinutul de cunoaştere al unei anumite judecăţi dialectice se apropie de conţinutul de cunoaştere al judecăţii dialectice, ca atare, ca formă logică.

Judecăţile dialectice au fost deseori incorect formulate. Cunoscuta antinomie privitoare la caracterul deopotrivă de finit şi infinit al lumii a fost formulată prin *două* judecăţi contradictorii şi nu aşa cum este corect, printr-o *singură* judecată dialectică: „Lumea este şi finită şi infinită". Juxtapunerea judecăţilor: „Lumea este finită" şi „Lumea nu este finită" nu scoate la iveală faptul esenţial că lumii îi aparţine *în acelaşi timp şi sub acelaşi raport* atît însuşirea de a fi finită, cît şi însuşirea de a fi infinită şi, din această pricină, împinge gîndirea într-un impas.

Cea mai tenace rezistenţă întîmpină din partea filozofilor burghezi tocmai încercarea unor marxişti de a încetăţeni în logică judecata cu două predicate contradictorii. Ceea ce nu se poate înţelege de pe poziţiile metafizicii este că mişcarea *lucrurilor* presupune că lucrurile *în mişcare* au – în acelaşi timp şi sub acelaşi raport – însuşiri contradictorii. Reducînd problema logico-dialectică a constituirii contrariilor la problema logico-elementară a contrariilor constituite, logicienii moderni nu înving dificultatea formulării logice a mişcării, ci o ocolesc. Ei coboară unitatea dialectică a contrariilor la o banală alăturare complementară a contrastelor. Logica modernă reuşeşte, cel mult, să fotografieze, pe rînd, cele două contrarii, dar nu izbuteşte să le cinematografieze unitatea lor autodinamică, procesul prin care se întrepătrund, se identifică, trec unul în celălalt. În competenţa logicii elementare cad numai lucrurile care se mişcă, nu însăşi mişcarea lor, numai produsele, nu şi procesul, numai momentele, nu şi devenirea. Mişcarea este accesibilă logicii matematice numai în măsura în care este mişcare, dar nu şi în măsura în care este mişcare. „Deci mişcarea – subliniază Radu Stoichiţă – întrucît *este* devenire (devenirea e devenire) cade sub axiomatica logicii formale. Întrucît însă este *devenire*, ea nu poate fi cuprinsă în cadrul acestui sistem. Devenirea,

ca *veşnică schimbare*, scapă acestui sistem axiomatic"[1]. Logica matematică poate calcula secundele, nu însăşi mişcarea. Însă mişcarea nu se naşte din secunde, ci, dimpotrivă, secundele sînt produsul mişcării. Logica dialectică dezvăluie faptul că *„nu mişcarea se naşte în fiecare clipă, ci fiecare clipă se naşte din mişcare"*[2]. De asemenea, mişcarea nu se naşte din *existenţa* contrariilor, ci din unitatea lor contradictorie. De aceea, existenţa contrariilor o acceptă, astăzi, din ce în ce mai mulţi epistemologi[3] burghezi, siliţi fiind de dezvoltarea ştiinţei şi societăţii contemporane. „În rezumat – scrie Stéphane Lupasco – dacă există energie, există antagonism, contradicţie şi sistem"[4]. Contrariile sînt concepute însă nu în unitatea lor, ci în complementaritatea lor, nu în procesul de constituire a lor, ci ca un sistem de aspecte contrastante, alcătuit prin combinarea a două sisteme referenţiale opuse. „Situaţia care este caracterizată prin întrebuinţarea combinată a aspectelor contrastante – scrie fizicianul sovietic V. Fock – este numită de Bohr complementaritate şi relaţiile lui Heisenberg sînt numite relaţii de complementaritate"[5]. Însă complementaritatea nu dezvăluie mişcarea, ci o ascunde. Logicii complementariste îi scapă tocmai *unitatea* contrariilor, în interiorul căreia se desfăşoară autodinamica lucrurilor şi *sinteza* contrariilor, ca stare discontinuă în continuitatea progresului. Epistemologul metafizician nu poate înţelege sinteza contrariilor ca punct nodal în dezvoltarea progresivă a naturii şi societăţii. „Această sinteză . . . nu se vede nicăieri"[6]. Un oarecare Octavian Vuia, trăirist, legionar, transfug şi duşman al oricărui progres, visează la o „dialectică" în care sinteza să potolească definitiv contrariile, în care unitatea să fie absolută, iar

---

[1] Radu Stoichiţă, *Problema continuităţii şi discontinuităţii...*, în „Analele Univ. «C. I. Parhon»", seria filozofie, nr. 8, 1957, p. 70.

[2] *Ibidem*, p. 72.

[3] Epistemologie = ştiinţa cunoaşterii ştiinţifice, gnoseologie = ştiinţa cunoaşterii în general.

[4] Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960, p. 185.

[5] V. Fock, *Critique épistemologique des théories récentes*, în „La Pensée", nr. 91, p. 10.

[6] Stéphane Lupasco, *op. cit.*, p. 176.

Scanned with OKEN Scanner

contrariile, relative. Înspăimîntat mai mult de dialectica marxistă decît de cea hegeliană, Vuia proclamă că „. . . sinteza la care ajunge Kierkegaard este mai profundă şi mai originală decît aceea a lui Hegel, căci aceasta din urmă este în fond o sinteză neîmplinită, deoarece contradicţia distruge unitatea contrariilor"[7]. Ceea ce îl împinge pe Vuia în groapa deznădejdii este faptul că absolută este opoziţia contrariilor, unitatea lor fiind numai relativă. Idealul lui este imobilitatea. Nemaiputînd, astăzi, să respingă, pur şi simplu, dialectica, Vuia se zbate să o desfigureze.

Originalitatea profundă a logicii dialectice constă, în adevăr, în faptul că a descoperit esenţa intimă a mişcării. „Originea mişcării este contradicţia care se află în însăşi inima lucrurilor. Ea se defineşte prin legea unităţii şi opoziţiei contrariilor, care se exprimă sub forme diferite la diverse niveluri ale dezvoltării existenţei"[8], subliniază Roger Garaudy. Pornind de la convingerea profund justă că legea unităţii şi opoziţiei contrariilor se exprimă la *niveluri diferite* sub *forme diferite*, R. Garaudy insistă asupra necesităţii imperioase de a se elabora o nouă logică: logica dialectică. „Nevoia unei noi logici – scrie el – se exprimă în toate cercetările contemporane: logica aristotelică a subiectelor şi predicatelor nu mai corespunde nevoilor actuale ale ştiinţelor. Logica relaţiilor a lui Bertrand Russell, atît de folosită de către teoreticienii neopozitivismului şi semantici, nu poate pretinde, fără să reducă ştiinţa la cadrul îngust al pozitivismului mecanicist, să convertească toate formele cunoaşterii în funcţii matematice"[9].

Sînt însă şi gînditori marxişti care se opun încercărilor de a se analiza legile şi formele logice ale gîndirii dialectice. „Pentru a stabili dacă judecăţile (raţionamentele) respective exprimă o contradicţie dialectică sau o contradicţie logic irezolvabilă, trebuie să recurgem nu la forma lor, ci la conţinut, deoarece ele nu se deosebesc prin nimic ca

---

[7] Octavian Vuia, *Existence et logique*, în „Actes du XII-ème Congrès international de philosophie", vol. V, p. 542.

[8] Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, P.U.F., 1961, p. 302.

[9] *Ibidem*, p. 293.

Scanned with OKEN Scanner

formă"[10], crede G. A. Brutean. Ferindu-se, pe bună dreptate, de sofistică, Brutean nu reușește însă să depășească logica elementară metafizică. Judecata dialectică: „Orice S este și P și non-P" nu anulează legile și formele gîndirii elementare corecte, ci doar indică limitele valabilității lor. Adevărul judecății, „orice S este și P și non-P" implică atît falsitatea judecății contrare „nici un S nu este P și non-P", cît și falsitatea judecății contradictorii „unii S nu sînt P și non-P", conform legilor elementare ale corectitudinii gîndirii. Și este firesc să fie așa de vreme ce predicatele contradictorii dau formă logică reflectării celor două contrarii ale *aceleiași unități*, relativ-stabile, a cărei oglindire este cristalizată în subiectul judecății. Într-o judecată dialectică, verbul „este" înseamnă „devenire". Copula „este" exprimă într-o judecată dialectică nu *existența* contrariilor *constituite* ci *procesul constituirii* contrariilor, nu *opoziția* contrariilor constituite, ci *unitatea, identitatea, întrepătrunderea* contrariilor în procesul de constituire a lor. „O judecată ce conține o contradicție dialectică «arată» formal ca un paradox"[11], scrie mai departe Brutean. Deci, o judecată dialectică se deosebește de celelalte judecăți și ca formă, de vreme ce arată ca un paradox[12]. În adevăr, din punctul de vedere al logicii dialectice, o judecată cu două predicate contradictorii este firească, însă din punctul de vedere al logicii elementare, o asemenea judecată este totdeauna paradoxală. Dar toate ideile mari au fost, la început, paradoxale. Judecata cu predicație contradictorie este cea mai potrivită formă logică a reflectării mișcării. „Pentru ca să fie concepută trecerea de la A la B e neapărat necesar un astfel de moment în care A să fie și A și non-A"[13]. Dacă judecata cu predicație contradictorie formulează logic reflectarea mișcării, reflectarea trecerii de la schimbări cantitative la schimbări calitative trebuie să aibă și ea forma ei logică. Poate că aceasta este următoarea: „S nu mai este și P și non-P, ci P_1 și non-P_1". Adam Schaff contestă însă necesitatea căutării ei. „Dialectica – scrie el – nu este con-

[10] G. A. Brutean, *Paralogismul, sofismul și paradoxul*, în „Vopr. filos.", nr. 1, 1959, p. 79, (trad. rom.).

[11] G. A. Brutean, *op. cit.*, p. 79.

[12] Paradox = judecată care contrazice opinia curentă.

[13] Radu Stoichiță, *op. cit.*, p. 70.

Scanned with OKEN Scanner

strînsă să-şi subordoneze legea nici credinţei într-o asemenea «cantificare» a schimbărilor, nici convingerii că denumirile corelative sînt idealmente precise. Trecerea de la modificări cantitative la modificări calitative poate fi imaginată destul de bine nu ca un punct situat într-un moment temporal ideal, ci ca o anumită fracţiune de timp întinsă într-un anume fel în continuitatea duratei"[14]. Deci, din nou se coboară problema logico-dialectică a saltului calitativ la problema logico-elementară a existenţei unei a treia calităţi între cele două calităţi între care s-a petrecut saltul. Logicienii dialecticieni vor găsi însă, în cele din urmă, şi forma logică a reflectării saltului calitativ.

Această sarcină este cu atît mai urgentă cu cît din ce în ce mai mulţi gînditori burghezi se trezesc uimiţi în faţa dialecticii şi, încercînd s-o înţeleagă cu ajutorul unei logici metafizice şi idealiste, ei ajung la concluzia că dialectica este un miracol şi o dovadă a neputinţei raţiunii umane de a cunoaşte esenţa ultimă a lucrurilor. „Punctul – constată Boris de Spengler – se pune în mişcare şi trage o linie dreaptă. Cele trei elemente ale acestui eveniment matematic sînt ireductibile unele la celelalte. Punctul nu este întindere cu toate că îi dă naştere prin deplasarea lui. Linia dreaptă nu este o simplă colecţie de puncte geometrice, deşi le conţine în număr infinit. Şi însăşi trecerea mobilului, nefiind nici linie, nici punct, este miraculoasa lor joncţiune în durată"[15]. Iar ceva mai departe, conchide: „Pretutindeni unde există schimbare, unde cordonul ombilical al timpului leagă două evenimente distincte şi totuşi unul continuîndu-l pe celălalt, există miracol, constatabil, dar refractar la orice reducere raţională. Timpul este istoria şi istoria este mai mult-ul ieşind din mai puţin, este existenţa mergînd mînă în mînă cu neantul"[16].

În sfîrşit, respingîndu-se cu hotărîre formalismul, adică izolarea formelor logice de conţinutul lor de cunoaştere şi absolutizarea valorii lor, nu trebuie să se înlăture, în ace-

---

[14] Adam Schaff, *Sur la rigueur de l'expression*, în „Diogène", nr. 35, 1961, pp. 44—45.

[15] Boris de Spengler, *Le statut ontologique de l'homme dans la nature* ..., în „Actes du XII-ème Congrès international de philosophie", vol. II, p. 135.

[16] *Ibidem*, pp. 138—139.

Scanned with OKEN Scanner

laşi timp, şi formalizarea, adică studiul formelor logice pe care le capătă cunoştinţele noastre despre realitate.

Subliniind că „logica nu este ştiinţa formelor exterioare ale gîndirii, ci ştiinţa legilor de dezvoltare «a tuturor lucrurilor materiale, naturale şi spirituale»"[17], Lenin atrage atenţia asupra faptului că formele şi legile logice oglindesc, prin conţinutul lor, însuşiri şi raporturi de maximă generalitate, proprii „tuturor lucrurilor" şi combate, astfel, formalismul şi nicidecum formalizarea. Lenin ne cere „o logică ale cărei forme să fie forme pline de conţinut"[18], dar nu o logică „fără forme".

Sigur că cine studiază legile logice vizează, prin însuşi acest fapt, cele mai generale legi ale existenţei, deoarece primele le oglindesc pe celelalte, dar prin aceasta specificul legilor logice nu e anulat. Logicul oglindeşte legicul, dar tocmai de aceea, nu se confundă eu el.

Lenin trebuie studiat în spirit leninist. Altfel nu se mai înţelege de ce el, *luptînd împotriva idealismului subiectiv*, a fost nevoit să insiste cu precădere asupra identităţii dintre ontologie, gnoseologie şi logică decît asupra distincţiilor dintre ele, să apese mai mult asupra conţinutului formelor logice decît asupra structurii formale a conţinutului, să se ocupe mai mult de problema adevărului decît de aceea a corectitudinii.

Însă elaborarea efectivă a logicii dialectice materialiste ne cere să ţinem seama mereu de ambele laturi ale acestor probleme, firește, fără să neglijăm nici o clipă primordialitatea ontologiei, a conţinutului şi adevărului, faţă de logică, formă şi corectitudine.

Nu logica ne furnizează cunoştinţele de bază. Ştiinţele naturii şi ale societăţii, pe de o parte, ontologia şi gnoseologia, pe de altă parte, sînt acelea care sporesc mereu tezaurul nostru de cunoştinţe. Logica este ştiinţa organizării şi explicitării corecte a acestor cunoştinţe de bază.

În vreme ce gnoseologia este ştiinţa mersului firesc al cunoaşterii de la *senzaţii* la *cunoştinţe*, logica este ştiinţa mersului corect al gîndirii de la *cunoştinţe vechi* la *cunoştinţe noi*.

---

[17] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 64.
[18] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINSUL

Introducere 5

Capitolul I **Muncă, limbaj, gîndire** 23

1. Unealta 26
2. Gîndirea 28
3. Limbajul 30
4. Învelișul magic al gîndirii primitive . . 34
5. Adevărul formelor și legilor logice . . . 41

Capitolul II **Însușiri și noțiuni** 49

1. Individualul și generalul 49
2. Compararea 56
3. Analiza și sinteza 60
4. Abstractizarea și generalizarea 61
5. Cuvîntul și noțiunea 65
6. Sfera și conținutul 78
7. Felurile noțiunilor 82
8. Raporturile dintre noțiuni 84
9. Operațiile asupra noțiunilor 86

Capitolul III **Raporturi și judecăți** 96

1. Judecata — ca formă logică 98
2. Judecata de esență și cea de relație . . 109
3. Judecata analitică și cea sintetică 119
4. Judecata de realitate și cea de valoare . 124
5. Judecata și propoziția 134

Scanned with OKEN Scanner

6. Clasificarea judecăților 145
7. Inferențele nemijlocite 153

Capitolul IV Gîndire și raționament 158

1. Silogismul — ca formă logică fundamentală a gîndirii 158
2. Izvorul inductiv al silogismului 165
3. Funcția cognitivă și cea demonstrativă a silogismului 179
4. Regulile silogismului și legile logicii . . 189

Capitolul V Erori și sofisme 204

1. Împotriva formalismului din logică . . . 205
2. Conținutul gnoseologic și forma logică . . 214
3. Falsul și absurdul 227

Încheiere 232

ERATA

Pag.	*Rîndul*	*În loc de*	*Se va citi*	*Din vina*
117	2 de sus	apologeții capitalismului, că în orînduirea capitalistă există	rente filozofice, în vreme ce în ideologia socialistă există	Editurii

Structura logică a gîndirii

Redactor resp. de carte: L. Damian
Tehnoredactor: M. Damian

Dat la cules: 06. 06. 1962. Bun de tipar: 01. 08. 1962. Tiraj: 3000+125 exemplare broșate. Hîrtie: semivelină de 65 gr/m². Format: 54×84/16. Coli editoriale: 13,74. Coli de tipar: 15,25. A.: 00910/962. Indici de clasificare zecimală: pentru bibliotecile mari 16, pentru bibliotecile mici 16.

Tiparul executat sub comanda nr. 5329 la Întreprinderea Poligrafică Cluj, Str. Brassai 5—7, Cluj — R.P.R.

Scanned with OKEN Scanner